

# RAZON y FE

**REVISTA  
HISPANO-AMERICANA  
DE CULTURA**

**827**

**diciembre  
66**

**Referendum**

**La situación china**

**Ejercicios  
y "aggiornamento"**

**Natalidad, solución  
diferida**

**Manila 66**



*Regalo de Navidad y Reyes*

**EDITORIAL RAZON Y FE**

**JESUCRISTO**

**BIOGRAFIA EN MOSAICO**

**A. LOPEZ AMAT SJ**

25 x 17 cm. 10 láminas, XX-532 págs. Ptas. 350; tela 425.

Los mejores textos de las mejores vidas de Cristo, debidamente ensamblado en un conjunto artístico y orgánico. Mosaico.

*Prat. — Lebreton. — Grandmaison. — Ricciotti. — Daniel-Rops. — Lagrange. — Goodier. — K. Adam. — Bover. — Fillion. — Le Camus. — F. Sheen. — Guardini. — Cardó. — Verschaeve. — Klein. — Brunet. — Papini. — Plinio Salgado. — Willam. — Fouard. — Felder. — Alzin. — Fernández. — Almazán. — Mauriac.*

Excelente presentación. Impresión cuidadísima. Diez láminas fuera de texto, tomadas de las modernas Arquitectura, Escultura y Pintura, y acertadamente elegidas por sus calidades estéticas y su relación al texto. Elegancia.

**EDITORIAL RAZON Y FE S. A.**

**Exclusiva de venta: FAX - Zurbano 80 - MADRID 3**

---

**RAZON Y FE**

**REVISTA MENSUAL HISPANO - AMERICANA  
DE CULTURA**

**FUNDADA EN 1901**

**Publicada por la Compañía de Jesús.**

**DIRECTOR: Tomás Zamarriego sj**

**JEFE DE REDACCION: Jorge Blajot sj**

**SECRETARIO: Alfonso Echánove sj**

**REDACCION: Calle de Pablo Aranda 3. Madrid 6 (España).**

**ADMINISTRACION: Ediciones FAX. Calle de Zurbano 80. Teléf. 234 42 91, Madrid 3 (España).**

Precios de suscripción para 1966: España, 250 pesetas. Demás países, 6,50 dólares. Número suelto, 40 pesetas. Número atrasado, 45 pesetas.



403

El cristiano ante el Referendum

## Diálogo del tiempo

407 N. GONZÁLEZ

*La nueva espera*

411 L. MARTÍNEZ GÓMEZ

*El dedo en "las llagas"*

413 JOSÉ M.<sup>a</sup> PUIGJANER

*Periodismo renovado*

416 ALFONSO ECHÁNOVE

*Seato 1954-Manila 1966*

## Estudios

419 JESÚS M. GRANERO

*Ejercicios y "aggiornamento"*

439 JESÚS OLZA

*Las ideas del doctor Jivago*

## Crónicas

455 J. LOSADA

*Congreso internacional de Teología  
del Concilio Vaticano II*

467 FERNANDO MATEOS

*¿Una dictadura político-militar en  
China comunista?*

## Notas

477 CÁNDIDO POZO

*Visión de conjunto de la obra del  
Concilio*

487 M. BATLLORI

*Benedetto Croce, historiador e his-  
panista: en su centenario*

## Libros

493 RAFAEL M.<sup>a</sup> DE HORNEDO

*El "Valle-Inclán", de Fernández Al-  
magro*

498 RESEÑAS (al dorso)

507 OBRAS RECIBIDAS

509 INDICE GENERAL DEL TOMO



## RELIGIÓN

- Nisin, A.: *Historia de Jesús*  
Schnackenburg, R.: *El testimonio moral del Nuevo Testamento*  
Lanternari, V.: *Movimientos religiosos de libertad y salvación*

## FILOSOFÍA

- Suárez, F.: *Principatus Politicus*  
Siegmund, G.: *Ser o no ser*  
*Handbuch der Psychologie*, 5 Band

## VIDA CRISTIANA

- Mariage et célibat*  
D'Arc, J.: *Las religiosas en la Iglesia y en el mundo actual*  
Martínez Cano, P.: *Promoción espiritual de las religiosas*

## ECUMENISMO

- Congar, Y. M.<sup>a</sup>: *Aspectos del ecumenismo*  
Stawrowsky, A.: *Assai de Théologie irénique*

## ARTE Y LITERATURA

- Plazaola, J.: *El arte sacro actual*  
Ceram, C. W.: *Arqueología del cine*  
Baragli, E.: *Cinema Cattolico*  
Salisachs, M.: *El declive y la cuesta*



## EL CRISTIANO ANTE EL REFERENDUM

*El cristiano español se encara hoy con un problema de conciencia que sólo él puede resolver: el sentido de su voto a la Ley orgánica del Estado propuesta a referendum. Esta decisión política resultará de un examen penetrante de la situación concreta de España y de sus posibilidades actuales en orden al logro de una serie de valores para la ordenación de la convivencia; valores que en parte—sólo en parte—están orientados por la concepción cristiana de la vida. Son tres los factores que confluyen en la decisión: el análisis de la situación, las legítimas preferencias políticas y los principios cristianos.*

*El volumen y complejidad de la propia Ley hacen más ardua esta decisión política del cristiano. El obstáculo hubiera podido posiblemente aliviarse si, conforme a lo previsto en la Ley de Referendum, el proyecto hubiera sido elaborado por las Cortes y con margen suficiente de publicidad, de suerte que las opiniones exteriorizadas en la cámara sirvieran de orientación y contraste a la opinión nacional. Por otra parte, la afirmación del Jefe del Estado de que “al dar este paso decisivo... no cerramos la puerta a ulteriores modificaciones y complementos”, así como tampoco al “legítimo contraste de pareceres, el análisis crítico de las soluciones de Gobierno, la formulación pública de programas y medidas que contribuyan a perfeccionar la marcha de la nación”, sirven en cualquier caso de base para una consideración de la Ley como punto de partida y cauce abierto a futuros y más perfectos desenvolvimientos.*

*La enseñanza de la Iglesia en materia política será, decía-*



mos, uno de los factores que el cristiano deberá tener en cuenta en el momento de decidir su voto. Este aspirará, naturalmente, a la máxima cercanía de su plena realización, en la medida en que lo permita la situación real del país en el concreto momento histórico. No puede excluirse la posibilidad de que una solución aparentemente restrictiva de los principios cristianos pueda conducir a su más plena realización en el futuro y sea de hecho, en una coyuntura determinada, el máximo que la prudencia y la operante viabilidad permitan. Todo ello incide en el terreno de lo políticamente opinable. Cabe, pues, admitir en abstracto una decisión de la conciencia cristiana por el "sí" como por el "no". Cada vez se va haciendo más patente que la tarea de la teología no es tanto dar respuestas concretas acerca de los asuntos temporales en que se ve implicado el cristiano, cuanto desvelar el germen de problematicidad última que aquéllos encierran y suscitar el soplo de inquietud que impulse y ayude al cristiano a cargar lúcida-mente sobre las espaldas el peso de sus responsabilidades. Tal es la pretensión de estas páginas: contribuir a la movilización mental de nuestros cristianos de cara a su decisión política.

No podemos delinear aquí el desenvolvimiento doctrinal de la Iglesia en materia política. Este culmina, de forma natural, consecuente y actualizada, en las recientes enseñanzas del Concilio Vaticano II.

El pensamiento conciliar se estructura en torno a dos postulados fundamentales: 1.º Reconocimiento de una serie de derechos fundamentales; 2.º Necesidad de una participación activa en la vida política de todos los ciudadanos sin distinción. Lo decisivo en una Constitución no es tanto el reconocimiento abstracto de estos principios, cuanto el establecimiento de un "orden jurídico positivo" y "unas estructuras jurídico-políticas" que garanticen efectivamente su ejercicio. Como procedimientos instrumentales para lograrlo, piensa el Concilio sustancialmente en éstos: 1.º La separación de poderes; 2.º El influjo del pueblo en los núcleos de poder constituidos.

Por la nueva Ley orgánica se establecen dos grandes núcleos de poder. De una parte tenemos al Jefe del Estado, el Presidente del Gobierno y su Gabinete, y el Consejo del Reino; de otra parte, las Cortes. Al Consejo Nacional incumbe una función prevalente de control de institucionalidad. El órgano



legislativo—las Cortes—es el más abierto a la representación e influjo de la voluntad nacional. El ejecutivo, en cambio, aparece más independiente de ella. Por otra parte, el poder ejecutivo interviene en la legislación: iniciativa legal prácticamente exclusiva, sanción y, por lo tanto, veto; capacidad de presentar indefinidamente una ley rechazada; designación del Presidente de las Cortes con grandes atribuciones; miembros designados, bien directamente, bien por concesión de algún cargo. Y a su vez, el ejecutivo sólo está sujeto a un cierto control moral por parte del legislativo, por la obligación de responder a ruegos y preguntas que se le hagan reglamentariamente. Hay, pues, un predominio del poder más independiente de la voluntad popular sobre el más representativo. Sin contar con que el actual Jefe del Estado conserva íntegramente los poderes legislativos—incluso el de hacer personalmente leyes de rango constitucional—, concedidos por las leyes de 30 de enero 1938 y de 8 de agosto 1939. Circunstancia ésta que, a juicio de muchos, se recomienda en este período de transición y equivale a un ensayo general, sin grandes riesgos, bajo la mirada vigilante de un hombre cuyo prestigio ante la nación difícilmente pudiera emular personalidad alguna.

Frente a estos factores de carácter restrictivo, hay que subrayar la inflexión democratizante dada al concepto de sindicato respecto del enunciado hasta ahora en el Fuero del Trabajo. Aquel “organismo unitario” de rígida verticalidad pasa a ser una estructura en que la verticalidad—el término ha desaparecido—se conjuga con la horizontalidad, desde el momento en que, dentro del sindicato, se admiten “asociaciones de empresarios, técnicos y trabajadores que se organicen para la defensa de sus intereses peculiares”. Y sobre todo, aquel “instrumento al servicio del Estado, a través del cual realizará principalmente su política económica” y “ordenado jerárquicamente bajo la dirección” del mismo Estado, que es, a su vez, “instrumento totalitario al servicio de la integridad patria”, pasa a convertirse en una institución “de base representativa”, no sólo para el fin ya mentado de defensa de los intereses de sus miembros, sino “como medio de participación, libre y representativa... en las tareas comunitarias de la vida política, económica y social”. Si antes era el Estado el que manejaba el sindicato, será ahora éste el que influya con su peso repre-



*sentativo en aquél. Esto parece implicar la desaparición en los sindicatos de todo cargo de designación estatal, mayormente cuando tales cargos—pensamos sobre todo en las Cortes—están llamados a formar parte de un organismo representativo. Tal reforma, operada con lealtad, abriría camino a una auténtica y eficaz democratización.*

*Añádase la representación en las Cortes de los cabezas de familia y de los municipios y diputaciones. Si las leyes orgánicas que regulen su elección garantizan una verdadera representatividad, todo hace pensar que las Cortes tengan una influyente palabra que decir en nombre de la nación y para la vida de la nación. Para ello será necesario estructurar de alguna manera—puesto que se prescinde de los partidos—ese régimen, postulado por el Título I, art. 4.º, de “ordenada concurrencia de criterios”. El elector ha de saber a quién vota, para que su voto decida realmente algo a la hora de hacerse efectivo en una cámara.*

*Unas Cortes auténticamente representativas, con influjo en la constitución del Consejo del Reino, facilitarán el control nacional sobre el poder ejecutivo y consiguientemente en la designación de los gobernantes. De este modo se amortiguará la inquietud, agudamente perceptible estos días en la opinión pública, respecto del mecanismo que asegure en el futuro la sucesión a la Jefatura del Estado—una magistratura prevista con tan amplios poderes—en persona verdaderamente idónea y aceptada por la nación. Porque, en definitiva, no se trata del “sí” o el “no” a Franco, sino de la plasmación política de España después de él; no de la paz pretérita o presente, cuanto de la convivencia armónica y la estabilidad garantizada bajo otro nombre y otra mano.*

*Estas breves consideraciones técnicas, sobre el fondo del pensamiento conciliar en materia política, son, repetimos, una simple invitación a pensar. Sea cual fuere el sentido final de su opción—positivo, negativo o neutro—, lo que importa es que el cristiano la adopte con toda responsabilidad, con la libertad propia de los hijos de Dios y con profunda meditación existencial sobre las consecuencias de su acto.*



### La nueva espera

El discurso pronunciado por Su Santidad Pablo VI el pasado día 29 de octubre ante el Congreso Italiano de Obstetricia y Ginecología, ha roto un largo período de preocupada espera, en los medios católicos de manera directa, por rechazo en el resto de la humanidad para quien la Iglesia continúa siendo todavía hoy «la ciudad construida en lo alto» evangélica. Desde hace más de dos años, con exactitud desde el 23 de junio de 1964, hemos vivido en un estado de auténtico «suspense» magisterial sin precedentes en la historia del cristianismo. En aquella fecha, Pablo VI retiraba de la circulación de opiniones y asumía bajo su personal poder de decisión la actitud católica en materia de natalidad y cara a los nuevos datos de la ciencia, «problema que apasiona, son sus palabras, a la opinión mundial y preocupa justamente a esposos y pastores»<sup>1</sup>.

Hemos de reconocer, sin embargo, que las recientes palabras del Pontífice han podido cumplir un plazo de espera, pero de ningún modo, al menos en una primera instancia, que precisamente con estas líneas quisiéramos superar, han colmado una esperanza. Por dos razones que bien podremos, de la mano de una noble sinceridad, sacar a la luz.

#### *Una reacción inesperada*

Por un lado, habíamos identificado en nuestra mente la actual declaración pontificia, que ya venía cantándose como inminente desde el mes de junio último, con una solución definitiva, tras de la que no cupiese más «con-

---

<sup>1</sup> Discurso a la Comisión para el estudio de los problemas de la población, familia, natalidad, 27 marzo 1965 (texto de *L'Osservatore Romano*).



ciencias de hombres expuestas a incertidumbres»<sup>2</sup>. Lo que menos sospechaba el pueblo cristiano, sacerdotes y fieles, era un mensaje como el que hemos recibido, escuetamente orientado hacia una nueva prórroga del plazo de espera.

Por otra parte, no pocos cristianos habían llegado a formarse una opinión, casi una convicción, de que la declaración pontificia iba a significar el punto de partida hacia una evolución de la moral sexual-matrimonial por cauces más descubridores de la total naturaleza humana, menos apremiantes en la vinculación de las conciencias a normas objetivas ahistóricas y acircunstanciales, mejor integrados en ese cauce potente de una espiritualidad positiva que hoy redime y potencia tantas formas del cristianismo (libertad, amor, acción temporal, etc., etc.) hasta ayer relativamente inhibidas.

Opinión y convicción suficientemente fundadas a nuestro entender. Desde la pastoral dejada por Mgr. Heenan, primado de Inglaterra, para ser leída en todas las iglesias católicas del país, en vísperas de su viaje a Roma para formar parte de la presidencia del grupo de cardenales que iba a entregar al Papa el dictamen de la Comisión, pasando por la cronológicamente discutida e indiscretamente propagada instrucción del cardenal Doepfner, bien significada en su orientación y prestigiada por su indudable autoridad, sin olvidar la noticia filtrada (no el rumor o el bulo, sino la noticia) de que en la votación final de la citada Comisión pontificia salió derrotada la postura más conservadora, sin olvidar las opiniones de abertura de algunos moralistas de fama internacional, Häring, Böckle..., hasta llegar a la conocida carta dirigida en el pasado mes de mayo al Romano Pontífice y firmada por quinientos cincuenta seglares, importante por los términos en que se producía al respecto, pero más aún por la corriente de fondo que manifestaba en el seno del catolicismo, todos estos datos, y otros que omitimos por brevedad, considerados no en su valor probatorio aislado, sino *en congruencia*, que es como tantas veces se discurre con acierto en la vida, inclinaban a muchas mentes bien sensatas, a la persuasión de que el tan esperado documento pontificio sería, con los debidos matices, eso sí, con una fundamentación muy lograda y un sabio arte de entroncar con el magisterio anterior, la ratificación autoritativa de este impulso nacido del pueblo cristiano con un suficiente carácter de autenticidad y dotado desde luego de una sintomática universalidad.

Pero no, y el seco contraste ha tenido un eco sensible en el ambiente católico. Pablo VI se ha detenido, no ha dado el último paso, se ha retirado en el silencio no con un gesto de enigmatismo hamletiano, sino con la pose evangélica del Maestro, cuando después de detenerse lo

---

• Ibid.



más, pasando treinta años de vida oculta, todavía al empezar su vida pública busca un «suplemento» (es la palabra usada por el Pontífice) de un mes de oración en el desierto.

### *El porqué de un silencio*

Dejando ahora a un lado la imagen, fuertes y poderosas han tenido que ser las razones concretas que le han movido a inaugurar esta *Nueva espera*, frente a millones de hombres que esperan con impaciencia su palabra decidida. El lo sabe muy bien. Desde el primer momento le preocupó con una misma intensidad el acierto y la urgencia de la respuesta. Con insistencia les repite a los miembros de la Comisión, en su discurso de 27 de marzo de 1965, que «no pierdan de vista la urgencia de una situación que pide de la Iglesia y de su suprema autoridad indicaciones sin ambigüedad». Y poco después: «Las incertidumbres de muchos son demasiado dolorosas como para que no os sintáis presionados por su urgencia...»

¿Podemos intentar a la luz de este contraste *acierto-urgencia*, levantar el velo de esas fuertes y poderosas razones que le han movido a prorrogar la solución definitiva, valorar en suma la actitud de Pablo VI en su reciente discurso?

No es un fenómeno extraño a la metodología científica que el ahondamiento en las raíces de un problema no sólo no facilite la solución, sino que descubre mayores dificultades, las «graves implicaciones» de que habla el Pontífice, que ciegan la solución de superficie. En nuestro caso, conocemos con la misma seguridad que el resultado de la votación, las fuertes discrepancias surgidas entre los miembros de la Comisión en el contraste de sus opiniones profundizadas. Quien desde fuera y a un alto nivel haya juzgado estas discrepancias ha podido ver mucho más que una más sencilla división entre actitudes conservadoras y progresivas. Ha podido notar la ausencia de una fórmula total de interpretación de la sexualidad humana, sin la que es enormemente expuesto derivar conclusiones de conducta.

El que ya sería problema manido de la natalidad si no fuera porque nos produce a un tiempo el mayor estremecimiento y la mayor ternura, se encuentra en la convergencia de tres ciencias que cuentan con un desarrollo histórico-científico autónomo. Allí donde la medicina, la sociología-económica y la teología tropiezan con el punto de arranque de sus propios conocimientos, allí se debate la solución del problema de la natalidad. El médico no aporta su saber sobre la salud o el cansancio, capítulos posteriores a la Vida original y mejor conocidos que ésta. El teólogo no tiene ante sí al ser en carrera de Gracia a Dios, sino la existencia o no existencia del mismo, me-



diatizable por el hombre. El sociólogo-economista se enfrenta no con planes de desarrollo, sino con el capital humano de acción en función de equilibrio con el peso humano objeto de sustentación. Y todavía estas tres ciencias se tienen que relacionar entre sí durante la trayectoria hasta llegar a este común punto de base. Sabemos que la ciencia de las interciencias está muy poco desarrollada. De esos espacios vacuos que median entre los distintos objetos formales de las ciencias, pueden salir y van saliendo ya nuevos datos inesperados, las «graves implicaciones» a que se refiere sin duda Pablo VI en su discurso.

A la luz de estas ideas podemos entender cómo aquellas palabras que ya pronunció en su discurso de 23 de junio de 1964, «problema extremadamente grave», «problema extremadamente delicado y complejo», se han convertido en éste de 29 de octubre de 1966 en «enorme complejidad», «tremenda gravedad». ¿Quién no ve en estas últimas expresiones un nuevo acento de gravedad casi patética, experimentada por el Papa tras el reposado examen del informe de la Comisión en su retiro de Castelgandolfo?

### *Sexualidad y vida*

Si en un momento dado, sacerdotes en la consulta delicada y difícil del fiel amigo, esposos creyentes arrai-gados, en la íntima dificultad compartida, el espíritu se nos rebela, no con mala fe, pero sí con impaciencia frente a esta nueva espera, midamos la distancia que va entre la solución de un caso concreto que el Sumo Pontífice como hombre y sacerdote podía muy bien esclarecer en plena satisfacción humana y espiritual (apoyado sobre todo en las recientes enseñanzas del Concilio integradas por el Papa en su nuevo discurso) y la responsabilidad de lanzar a seiscientos millones de hombres, más todos los que se sienten influidos por la fuerza moral del catolicismo, por un camino no suficientemente explorado científicamente y en una atmósfera oscurecida por una liberación sexual que si se justifica desde una larga época de maniqueísmo corporal y tenebrismo humano, adquiere en determinados momentos proporciones de aberración humana, casi carácter de orgía.

Tal vez por vez primera un hombre en la historia de la humanidad se ha encontrado ante la opción de tocar el manantial de la vida a escala de colectividad universal e influir sobre él. Lo que hoy se juega en el problema de la sexualidad, considerado en su totalidad, es el destino de las generaciones futuras, cuantitativa y cualitativamente. Como en el armamento y guerra atómica, por el otro lado. De ahí que sean los dos problemas que a él y a todos más nos preocupan. Se ha detenido ante el tesoro de la gota



limpia de vida que Dios un día depositó en el mundo. Gesto de sobria elegancia.

La nueva espera tiene para Pablo VI un significado bien concreto. Seguir luchando por unir los dos extremos: una solución urgente y una solución adecuada. Ofrecer a Dios el sacrificio de su limitación y ante más de un cristiano el de su menor popularidad, para que un día nazca la verdadera respuesta, la que un 29 de octubre de 1966 hubiera nacido insegura y sin raíces suficientes, pero que ha de conectar, sin duda, hasta ratificarle, con el mejor y más unánime sentir del pueblo cristiano.

NAZARIO GONZÁLEZ SJ

## El dedo en "las llagas"

Alborozo y reflexión. Alborozo, por la rehabilitación, y bien orquestada, de Rosmini Serbati; porque al fin de ciento doce años se le da la razón que tenía. El no está aquí para gozarlo. Lo gozamos nosotros. Lo goza la Iglesia. Y aquí nuestra reflexión. Si hoy fuera rehabilitado, de manera parecida, Galileo, habría también gozo. Pero la razón de Galileo miraba a los astros, a los físicos del tiempo y, sólo de rechazo, a los teólogos y a la Iglesia. La razón de Rosmini, en cambio, se clava en la misma carne histórica de la Iglesia.

Literalmente, Rosmini, hace un siglo, puso el dedo en la llaga con su libro *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*. Pero el médico fue rechazado y la llaga siguió manando sangre y pus. Acaso el sacrificio de aquel fracaso curativo quedó enterrado, como el grano de trigo, para brotar ahora con mejor coyuntura de germinación. Porque el libro de Rosmini, puesto en el «Índice de libros prohibidos» en julio de 1854, y hoy novedad editorial, amparada con una carta comendaticia del Cardenal Ottaviani, hablaba de una separación de Iglesia y poder temporal, de vuelta a las fuentes, de episcopado en colegio, de nombramiento de obispos libre de intervención civil, de una Iglesia oficial más cerca del pueblo, de dejar beneficios e investiduras, etcétera.

Todo esto sonó entonces a escandaloso, y el libro fue confinado. Hemos leído en *Ecclesia* que aquello, habida cuenta de la situación y mentalidad civil y religiosa del tiempo, constituía, por el momento, un daño para la causa del Pontificado. Creemos puntualizar diciendo: a la causa



del Pontificado, tal como era concebido el Pontificado por unos hombres que dominaban la opinión pública dentro de la Iglesia y junto al Papa. El que fueran minoría los que, como Rosmini, *ya* en aquellas mismas circunstancias, pensaban en esto al revés, o el que esta minoría tuviera entonces menos fuerza que la otra, fue, sin duda, una desgracia de los tiempos y una desgracia para la Iglesia.

Gocémonos de que la Iglesia tenga hoy valor para hacer este juicio retrospectivo. Y, de paso, retengamos esta lección. No todos los males, ni los peores, le vinieron a la Iglesia del lado de lo «nuevo», ni de los que remueven y, a juicio de algunos, alborotan y confunden la buena fe de la gente. Siempre habrá quienes vean en un renovador un alborotador y un «novador». Y aún no está excluido el que ocurra alguna vez, dentro de casa, aquello de que «los que os maten pensarán que hacen un servicio a Dios». Aprenderemos a no olvidar que, además del peligro de dejar entrar al lobo, está el de arrojar el cayado a la oveja fiel. El peligro, no imaginario, de meter en un mismo saco a herejes y profetas.

Hoy Rosmini es un profeta, y bien apedreado, como los de la Antigua Ley. Con el dedo podemos señalar otros también que lo han sido en nuestros días, pero han tenido, en esto, más suerte que Rosmini, al poder ver el día de su rehabilitación, investidos hoy públicamente en la Iglesia de un liderato doctrinal y pastoral de resonancias conciliares. Alguno murió sin ver su resurrección clamorosa en la edición póstuma de sus escritos. Piedras desechadas al pie de la obra, que luego vinieron a apuntalar el edificio.

Para los interesados, como Rosmini, muy glorioso y, ascéticamente, rentable, cocidos en el fuego de la prueba. Para la Iglesia, también glorioso, porque ellos también son, y cualificadamente, Iglesia; pero juntamente motivo de grave reflexión, porque se pudo pecar contra la luz y entristecer o retardar la hora del Espíritu. Para todos gozo, porque siempre hay esperanza para la luz.

Una Iglesia que se sabe encarnada en la pobreza de las situaciones humanas y que, de vez en cuando, ella misma se pone el dedo en sus llagas, y se muestra siempre dispuesta a lavarse de lo «demasiado humano», nos inspira más fe y amor para su verdad, divina, pero palpitante de tiempo e historia.

Hoy se rehabilita Rosmini, pero, con Rosmini, se agranda también, a la faz de sus hijos, y a los ojos del mundo, la imagen de la Santa Iglesia.

LUIS MARTÍNEZ GÓMEZ



## Periodismo renovado

Robert Hennart, director y profesor de la «Ecole Supérieure de Journalisme de Lille» y administrador del «Institut Français de Presse», en su ponencia pronunciada en la Primera Semana Internacional de Prensa (Barcelona-Sitges, 1963), calificó a la prensa como una fuerza nueva sometida a la influencia de tres factores indiscutibles: 1.º, la evolución del mismo contenido de la información, más abundante, más diversificado, más complejo que nunca; 2.º, la importancia de la presentación y la valoración de la información; 3.º, el papel cada vez más importante que jugarán los profesionales de la información en la sociedad que se está formando ante nuestros ojos.

El *Boletín Oficial del Estado*, en la sección correspondiente al Ministerio de Información y Turismo, publica una orden fechada el día 11 de octubre de 1966 por la que se rectifica—en una línea de positiva evolución—el plan de estudios vigente en la Escuela Oficial de Periodismo. Es evidente que el planteamiento de la enseñanza del periodismo en España se aproxima más al francés, decidido por la primacía de los contenidos sobre las técnicas, que al americano, primordialmente preocupado por las exigencias pragmáticas de los grandes rotativos. Es cierto, con todo, que desde hace pocos años las escuelas estadounidenses han dado un inteligente viraje hacia la solidificación pedagógica de los cimientos culturales.

### *Aciertos y desaciertos*

Nos imaginamos que los factores señalados por Hennart habrán influido consciente o inconscientemente en las conversaciones y estudios personales de los hombres responsables de la institucionalización pedagógica del periodismo español. Si tal influjo es mera cábala, nos congratulamos de la afinidad de ideas existente en esta cuestión de innegable relevancia y grávidas consecuencias para el futuro de la información.

El objetivo principal de la modificación propuesta por la dirección de la Escuela Oficial de Periodismo se dirige a la asignatura denominada *El mundo actual*, demasiado genérica, susceptible de equívocas e incluso contradictorias interpretaciones. Decir *El mundo actual* es decir todas las facetas de la realidad contemporánea. Casi nada... A partir de esta rectificación, la mencionada asignatura quedará desglosada en cinco cátedras repartidas en los tres cursos de la carrera, a saber: Estructuras políticas y sociales del mundo actual, Historia Universal Contem-



poránea, Geografía Política y Económica del mundo actual, Historia y Crítica de la Literatura Española Contemporánea y Literatura Universal Contemporánea. Todas ellas figuran como asignaturas básicas en el programa.

Asimismo, es digna de notar la inclusión de planes didácticos más completos y concretos en lo que se refiere a materias de extraordinaria importancia, hasta el presente algo descuidadas. Se trata de la Teoría de la Opinión Pública, la Historia de las Ideas Políticas y de la Diplomacia, y la Propaganda y Relaciones Públicas.

En el análisis de materias complementarias que constituyen el repertorio de seminarios y cursos monográficos, advertimos, en otros, el título Historia del Cine y de la Crítica cinematográfica. Lo único que hay que temer es que estos seminarios se queden en reluciente papel mojado. La experiencia de los que hemos pasado por las escuelas de periodismo nos ha enseñado que es menester una buena dosis de voluntad de los alumnos y una eficiente dedicación por parte de los profesores, en sintonía y sincronización de convicciones, para que estos seminarios conserven un mínimo de vida y, consecuentemente, de interés. Todas las ilusiones mueren víctimas de las realidades...

Hoy por hoy, el examen de conjunto del contenido docente de la carrera resulta coherente y comprensivo. En el aspecto cuantitativo, sin embargo, persiste, a nuestro modo de entender, el peligro de elefantismo. No es que se caiga—ya lo hemos apuntado—en el amasijo informe y desordenado. Pero una auténtica preparación de los profesionales de los medios de comunicación de masas exige profundizar en serio en materias indispensables, a las que sólo se les dedica un cuatrimestre a lo largo de los tres cursos. Parece que los responsables en este asunto están en trance—eso por lo menos recogen ciertas antenas—de abordar una reestructuración más definitiva y concienzudamente elaborada de los estudios periodísticos. Esperamos que acierten a superar las deficiencias de los planes vigentes. Ello contribuirá eficazmente a desterrar la vieja—pero justificada—estampa social del periodista de nuestras latitudes: el hombre que sabe de todo un poco, aunque demasiado poco. Comprendemos que es tarea ardua dar con un programa equilibrado que evite, al mismo tiempo, el peligro del eclecticismo doctrinal teorizante y el escollo de la superabundancia técnico-práctica.

### *El periodista y sus principios*

Nos alegramos del relieve que adquiere paulatinamente la exposición de conocimientos de Teología Cató-



lica. Suponemos que se iniciará a los futuros periodistas al tratamiento de los problemas en una línea de franca apertura posconciliar. Y aquí una indicación: ¿No convendría ampliar el ángulo de visión hacia las religiones no cristianas? Por lo que se refiere a una disciplina aneja, la Deontología periodística, creemos que los profesores deben presentar limpiamente los principios que han de regir los debates y polémicas cada día mas frecuentes—y normales—en un proceso de liberalización de los órganos de opinión pública. El periodista influirá en las reacciones del público frente a los acontecimientos. El periodista está llamado a presentar con objetividad muchos de los elementos de trabajo de los organismos rectores de la sociedad en que vive. Desde el periódico se puede construir y destruir, educar o deseducar, promocionar o embrutecer. A través de una sólida asimilación de los principios de ética profesional, es necesario que el periodista se enrole en los órganos de información con la convicción de que sus actitudes éticas dirigen las rutas de la civilización contemporánea.

### *Sugerencias*

Y puestos a sugerir, merece una atención especialísima la docencia de la Historia del Periodismo Español. La experiencia de estos últimos años nos muestra que el panorama de conocimientos recibidos es a todas luces deficitario. No salimos del catálogo de periodistas del siglo pasado o de la enumeración insulsa de títulos aparecidos a lo largo de la Historia del Periodismo Impreso. Eso no es Historia del Periodismo. No sabemos casi nada, por ejemplo, de las corrientes de pensamiento político, social o económico que dieron vida a esos diarios de los que sólo conocemos el nombre. Salvando siempre poquísimas excepciones, habrá que concluir que no hay profesores preparados para regentar una cátedra de auténtica Historia del Periodismo. O, quizá, que, si los hay, no se les ha llamado. ¿Se han ausentado por restricciones de confianza?

Queremos señalar, además, otra serie de deficiencias no solventadas todavía. Las técnicas del periodismo audiovisual no preparan adecuadamente para el ejercicio de la profesión en radio y televisión. No ofrecen ni siquiera lo imprescindible para presentarse como inhábil aprendiz. Estimamos que convendría plantear la cuestión a fondo, es decir, si esas técnicas exigen una especialización estructurada, de una u otra manera, en las Escuelas de Periodismo. A título de sugerencia, opinamos que falta en los periodistas en activo el sanísimo hábito de la encuesta sociológica, las técnicas de penetración psicológica de masas y un conocimiento mayor de las artes gráficas. Estos



capítulos deberían entrar en la reflexión de los que proyectan la nueva reestructuración.

Cierto que no se trata en este breve comentario de hacer una declaración de principios, pero deseamos que cualquier modificación o reestructuración de la enseñanza profesional del periodismo se inspire en las directrices que hacen posible la convivencia de las sociedades y de las naciones: verdad, justicia, libertad, amor. Son legado del espíritu de Juan XXIII. En este tiempo, la verdad es discutida, la justicia es interpretada, la libertad es escamoteada. El amor conoce muchas adulteraciones: Lo único incuestionable es que el periodista que consulte a su conciencia y siga su recto dictamen distinguirá lo más auténtico del contenido de esas cuatro virtudes cardinales de la convivencia. Entonces se convertirá en el periodista que todos necesitamos.

JOSÉ MARÍA PUIGJANER

## Seato 1954-Manila 1966

Suspicaces quizá por el dicho de que «en política no es cierto más que lo que no se ve»—verdad a medias como tantas otras expresiones lapidarias—, muchos críticos han atribuido una bastarda intención al viaje de Johnson por el Oriente.

Ya un conocedor del alma humana, el más capaz por encima de toda discusión, nos había orientado, sin embargo, a interpretar el ser moral del hombre, no medianamente la observación directa de los motivos de conducta, sino por sus frutos o resultados. Por lo cual sin pedantería ninguna tacharíamos de ligereza a las opiniones que se han emitido con este prejuicio acerca de Johnson y la Conferencia de Manila. Sus frutos no se han producido aún y por consiguiente nadie sabe cuál será la trascendencia del acontecimiento.

### *Calculado oportunismo*

La mira oportunista y extremadamente perfilada de este viaje ha sido bien expuesta por *Time*: «... Fue a Manila como líder de Occidente en busca de solución a la guerra... Pero también como un político americano cuyo partido está embrollado en una campaña de gran envergadura, sabiendo que las decisiones de los votantes serán examinadas por Ho-chi-minh en busca de indicios de irre-



solución acerca de la guerra, tan minuciosamente como lo serán por el presidente del G. O. P. (Partido Republicano).» Y en el fondo, a gusto o disgusto, con rectitud o bastardía, todos los acontecimientos están tan reticularmente trabados entre sí, que poco importan las intenciones ante el peso abrumador de las realidades visibles.

No tiene nada de particular que en el ambiente tenso los periodistas y analistas del momento se hayan polarizado en torno al punto 29 del comunicado, que establece la posibilidad de una retirada norteamericana seis meses después que cese la agresión norvietnamita. Técnicamente, en efecto, es el más concreto indicio de una posibilidad regresiva en la escalada bélica o al menos una nueva formulación de actitudes que tiene en cuenta muy encontrados intereses entre amigos y enemigos y aun entre sólo amigos. La frase en cuestión es pues también el fruto de un alquitarado oportunismo.

Pero a largo plazo, los *cuatro puntos* de Manila y la constitución misma de la Conferencia nos parecen mucho más determinantes que el punto 29 del comunicado.

#### *A doce años de un pacto frágil*

Los cuatro principios básicos de la Conferencia de Manila—los recordamos aquí como punto inmediato de apoyo—son los siguientes:

1. Liberarse de la agresión.
2. Vencer el hambre, el analfabetismo y la enfermedad.
3. Establecer una región de orden, seguridad y progreso.
4. Tratar de conseguir la reconciliación y paz en toda Asia y en el Pacífico.

Para comprender bien el significado y el avance que esta condensación del espíritu de Manila suponen, hay que compararla con los supuestos y resultados de la organización de más empuje que desde el fin de la guerra ha surgido en el sudeste asiático: la SEATO (South East Asian Treaty Organisation), firmada asimismo en Manila en 1954.

Lo mismo que la OTAN, la SEATO es, o con más profunda exactitud, ha sido, predominantemente una organización de defensa colectiva. Con todo, las ocho naciones firmantes aprobaron igualmente un protocolo adicional (The Pacific Charter), que también en cuatro puntos programaba ideales más altos que la defensa:

1. Promoción de igualdad de derechos, autodeterminación e independencia de todos los países que las deseen.



2. Disponibilidad para aportar la cooperación que haga viables y prácticos los principios anteriores.
3. Cooperación económica, social y cultural para promover en la región más altos niveles de vida.
4. Neutralización por medios apropiados de todo intento de destruir la libertad en la región.

### *Lo que diferencia a SEATO y Manila 66*

Pero las diferencias son múltiples. Sin ánimo alguno de exhaustividad, he aquí solamente tres:

*De los ocho firmantes* de la SEATO quedan en Manila sólo cinco, a saber: Australia, Nueva Zelanda, Filipinas, Thailandia y USA. Han salido Francia, Inglaterra y Pakistán; en cambio han entrado Birmania y Vietnam del Sur. Quedan todavía al margen de esta coalición, dentro del sudeste asiático, Indonesia, Malasia, Singapur y las neutralistas Cambodia y Laos.

*Se advierte consiguientemente* que la referencia geográfica se ha restringido notablemente de una reunión a otra, así por la ausencia del Pakistán, que ensanchaba innecesariamente la zona, como por la retirada de Francia e Inglaterra, que señala el fin de concretos influjos occidentales particularmente ligados al concepto tradicional de colonialismo.

*La comparación de ambas series* de cuatro puntos no es menos chocante. Destaca en la segunda su carácter concreto (repeler la agresión norvietnamita, luchar contra el hambre, el analfabetismo y la enfermedad, tratar de conseguir la reconciliación en Asia y el Pacífico), frente al difuso idealismo político de la primera. Por otra parte, también predomina en la actual el espíritu pacificador, pues mientras en la SEATO, la Pacific Charter no era más que un protocolo adicional de un pacto defensivo, en la Conferencia de Manila el rechazo de los agresores es sólo un primer punto y no absolutamente condicionante.

Estas mejoras respecto de la SEATO parecen orientar la política general del sudeste asiático hacia algún género de mancomunidad de intereses entre los países más directamente afectados. Sin embargo, nos parece que las mayores perspectivas de eficacia se hallan en la posibilidad de integrar en el sistema a los países que aún faltan, especialmente Malasia e Indonesia. Mientras en Vietnam sigue la lucha sin que sean muy claras las metas inmediatas que pueden conseguirse de una u otra parte, nuestra atención, deseo y larga vista debe centrarse en la creación de este escudo cultural, esencialmente constructivo, insinuado por los tres últimos puntos del programa de Manila.

ALFONSO ECHÁNOVE



### Ejercicios y “aggiornamento”

Este último verano hablaron los periódicos del Congreso Internacional de Ejercicios. Se celebró en Loyola, del 16 al 27 de agosto, y concurrieron a él casi medio centenar de jesuitas, venidos a la Casa solariega de San Ignacio aun desde muy remotos países. Expertos de toda Europa y de ambas Américas, de la India, de Formosa, de Australia, del Congo convivieron esos días fraternalmente en jornadas de intenso trabajo. Ejercicios y *aggiornamento*: estas dos palabras condensan el propósito y la finalidad de las reuniones. Aun antes del Vaticano II, pero mucho más durante él y después de él, todo está en vías de renovación y de vital acomodación a las nuevas categorías religiosas y a las nuevas necesidades y circunstancias de nuestro tiempo. Es el *aggiornamento*, de que hablaba Juan XXIII con término que se ha aceptado sin ulterior traducción en todas las zonas de la cultura. Parecía, pues, llegada la hora de revisar también los Ejercicios ignacianos a la luz del Vaticano II y de acomodarlos, en cuanto fuera necesario, a las exigencias de la pastoral moderna. Esto es precisamente lo que se pretendía con el Congreso.

Para un trabajo fructuoso era necesario que intercambiasen sus impresiones y conjuntasen sus esfuerzos hombres especializados en diversas ciencias del espíritu y en la práctica pastoral: escrituristas, teólogos, filósofos y psicólogos, espiritualistas y, naturalmente, en más numeroso grupo, los expertos en la teoría y en la práctica de los Ejercicios ignacianos. Hasta qué punto el fruto ha correspondido al esfuerzo realizado, es cosa que no puede calibrarse adecuadamente a tan corta distancia del encuentro. Cuando menos, es cierto que se ha dado un primero y fundamental impulso. Ahora será necesario que se continúe en la investigación de los problemas y se ahonde en los métodos pastorales. Para ello se prevén sucesivas reuniones nacionales e internacionales, contactos periódicos y más reducidos de expertos y comunicaciones o ensayos monográficos que nos den los especialistas.

Por lo que al Congreso atañe, basta con lo que acabo de decir porque no entra en mis planes comunicar al lector un reportaje que le entretenga. Prescindiré, pues, normalmente de lo que allí se dijo, de las coincidencias y divergencias que salieron a flote. Voy a re-

ducirme a algo mucho más modesto y de harto menos categoría, es decir, a mis personales puntos de vista sobre la problemática general que hoy se ha montado en torno a los Ejercicios ignacianos.

### *Los Ejercicios en la tradición cristiana*

Es cierto que esa problemática se explaya en varias direcciones, aunque no siempre se debe (hay que reconocerlo) a un conocimiento superlativo de lo que son los Ejercicios<sup>1</sup>. El benedictino Leclercq, con su autoridad indiscutible, ha investigado sobre las expresiones *Exercitium*, *Exercitia* y también *Exercitatio*, en cuanto que con ellas se designan las prácticas de la vida espiritual. Son expresiones, dice, que pertenecen al lenguaje cristiano desde los primeros siglos. Denotan el esfuerzo que exige la vida espiritual en los dos planos de la acción (la práctica de las virtudes) y de la contemplación, o sea en los planos de la ascética y de la mística. A partir principalmente del siglo XII, el término en plural y con epíteto, *Exercitia spiritualia*, se aplica con preferencia a las actividades de la oración<sup>2</sup>. En el sentido cristiano y monacal de la palabra influyó sin duda la traducción latina del texto de San Pablo en su primera carta a Timoteo: «*Exerce te ipsum ad pietatem; nam corporalis exercitatio ad modicum utilis est, pietas autem ad omnia utilis est*»<sup>3</sup>.

Sin embargo, y en opinión del mismo Leclercq, sólo a mediados del siglo XIII con Santa Gertrudis, se ha empezado a aplicar el nombre de Ejercicios espirituales a algún género de oración *organizada y metódica*. San Ignacio entronca, pues, con la más antigua tradición espiritual, aunque él la recibió encauzada y canalizada por los herederos de la *Devotio moderna*<sup>4</sup>. Por tanto, no crea él naturalmente los Ejercicios espirituales, pero los organiza de manera original y los dirige a un fin concretísimo. Ha surgido así una nueva significación del término, como dice Debongnie, que ha eclipsado, ya que no anulado, a las otras significaciones<sup>5</sup>.

### *Diversos Ejercicios ignacianos*

La cosa parece clara y no lo es. Se supone que existen unos llamados *Ejercicios ignacianos*, distintos de otros que no fueran ignacianos, y de características inconfundibles. Aquí tenemos ya el pri-

<sup>1</sup> Sobre esta problemática informa con extraordinaria riqueza de datos la encuesta internacional realizada por el P. Clemente Espinosa y publicada en ediciones reservadas, en un primer volumen para la Congregación General de la Compañía de Jesús, y en otros dos volúmenes como subsidio para el Congreso Internacional de Ejercicios. Los resultados de esa amplísima encuesta los ha sistematizado el mismo Padre y los ha publicado en dos cuadernos (24 x 17 cm.), con un total de 114 páginas. (Roma, junio 1966.)

<sup>2</sup> *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*. «Exercices Spirituels», c. 1902 ss. Cfr. también L. HERTLING SJ: «De usu nominis Exercitiorum Spiritualium ante S. P. Ignatium.» (*Archivum Historicum S. J.*), 2/1933, 316-319.

<sup>3</sup> 1 Tim. 4, 7-8.

<sup>4</sup> Sobre la *Devotio moderna* hasta desembocar en San Ignacio. Cfr. P. LETURIA: *Estudios Ignacianos* (Roma, 1957), II, 73 ss.; I, 147 ss.

<sup>5</sup> «Exercices Spirituels», en *Dict. de Spiritualité*, c. 1933.



mer problema. En el libro mismo de los Ejercicios se habla de distintas aplicaciones de ellos; se habla de todos los Ejercicios, de Ejercicios leves, de Ejercicios de la primera semana; se habla de distintas formas de darlos, según la preparación, la capacidad y otras condiciones o circunstancias del ejercitante<sup>6</sup>. ¿Son todos ellos Ejercicios ignacianos? Sus elementos, la materia, el orden y forma, la finalidad parecen tan radicalmente distintas en unos casos y en otros, que no resulta fácil aplicarles una misma etiqueta clasificadora. Me aventuro a sostener que se trata de Ejercicios específicamente distintos, aunque todos ellos amparados por la sombra magisterial de San Ignacio. Si nos atenemos a la definición de Ejercicios que el Santo da por dos veces<sup>7</sup>, entonces esas otras aplicaciones que él mismo hace se quedan tan lejos que sólo muy analógicamente podrán llamarse Ejercicios ignacianos. Si no me engaño, no se trata siempre de unos mismos Ejercicios *secundum magis et minus*, es decir, no se trata de un mismo instrumento pastoral que pudiera emplearse a escalas más o menos reducidas. Se trata sencillamente de Ejercicios distintos, o sea de métodos pastorales diversos, que no coinciden ni en su finalidad, ni en su contenido temático, ni en su estructura.

Reconozco que las palabras de San Ignacio llevan en sí mismas la semilla del equívoco. El Santo parece emplear un mismo término, el de Ejercicios, en dos acepciones diversas: una, amplia y general; otra, más particular y concreta. Por ejemplo, habla de ellos en la anotación dieciocho, en el simple sentido de operaciones espirituales. Pero esta acepción es tan elástica que en ella caben todos los métodos que él mismo propone y otros que encontramos en diversas escuelas espirituales, anteriores y posteriores a San Ignacio. En la anotación veinte (y en la diecinueve) habla de Ejercicios en una acepción más original y restringida, cuando las operaciones espirituales se organizan en una peculiar estructura y se enderezan a una finalidad singularísima<sup>8</sup>. Siempre se trata de Ejercicios espirituales, pero una reflexión sobria capta en seguida la diferencia radical entre unos y otros. En conclusión, no existen unos únicos Ejercicios ignacianos, sino diversos y distintos Ejercicios. Insisto en que no son acomodaciones o aplicaciones diversas de un mismo método, sino tajantemente métodos distintos. Si esto no se admite sin vacilación, los errores y las deformaciones e incongruencias en la práctica serán inevitables.

A pesar de todo, esos diversos métodos (tal y como San Ignacio los enfoca) tienen entre sí cierto parentesco y un común aire de familia. Todos ellos portan el mismo sello de fábrica: *made in Manresa*. Se parecen en que todos ellos exigen la actividad del ejercitante; todos son un conjunto orgánico (diverso en cada caso) de

<sup>6</sup> En la anotación 18 [Ejercicios, n. 18] se habla de diversas personas a las cuales se han de *aplicar* los tales Ejercicios. En cambio, nunca se habla en ellos de acomodaciones o adaptaciones.

<sup>7</sup> En la anotación primera, cuando dice lo que entiende por Ejercicios Espirituales, y después, en el título que da al conjunto del libro [1, 21].

<sup>8</sup> «Dénsele todos los Ejercicios Espirituales *por la misma orden que proceden*» [20].

operaciones espirituales que ha de realizar el hombre, aunque siempre naturalmente bajo la moción e influencia de la gracia divina. Se parecen también en que los Ejercicios (cualesquiera que ellos sean) han de realizarse siempre bajo la dirección de un guía experto en los caminos del espíritu. Se parecen además en que todos presuponen alguna meta determinada, adonde el ejercitante ha de llegar precisamente por medio de esos Ejercicios. Y se parecen, en fin, en que la organización o estructura de esas operaciones espirituales y de su contenido temático estará, como es obvio, en función del punto de partida y de la finalidad que se pretende. Este parentesco, que los reduce a una misma familia ignaciana de Ejercicios, no nos autoriza (a lo que entiendo) para ponerle un próximo denominador común a todos ellos, ya que, aun dentro de esos mismos puntos de contacto innegables, las divergencias son mucho más pronunciadas que las consonancias. Pero, gracias a esas divergencias (que los separan casi irreductiblemente), nos encontramos con una amplia variedad de procedimientos pastorales adaptables, uno u otro, a cualquier categoría de personas.

### *Los Ejercicios de elección*

«Al que es más desembarazado y que en todo lo posible desea aprovechar, dénese todos los Ejercicios espirituales por la misma orden que proceden»<sup>9</sup>. Estas palabras de la anotación veinte se refieren a los Ejercicios tal como se entienden en la definición ignaciana, de que hablábamos antes. Son los que normalmente entendemos, cuando se habla de *Ejercicios ignacianos*. Son los que se intenta acomodar o adaptar con más o menos acierto (hablaremos en seguida de ello) cuando se organizan esas tandas que forman uno de los procedimientos más interesantes y fecundos de la pastoral moderna. Precisamente en ellos y en la adaptación que de ellos se hace encuentro yo uno de los problemas más difíciles y más complejos en este campo de la práctica ejercitatoria.

Pienso que para entender los Ejercicios, su espíritu y su desarrollo y, por tanto, para operar sobre ellos un *aggiornamento* inteligente, no se puede perder de vista que ellos son primaria y directamente un método y no una doctrina. No son un conjunto de principios espirituales reducidos a sistema, sino una determinada estructura de los mismos para un entrenamiento del espíritu con vistas a conseguir un objetivo concreto. Los Ejercicios no vienen portando un mensaje espiritual. No son un kerigma, ni una catequesis, ni una teología. Ni intentan que el ejercitante alcance tales o cuales metas de santidad. No son, por tanto, a lo que creo, y no pretenden ser una «escuela de perfección». Los Ejercicios suponen, sin duda, una doctrina y unos principios espirituales. Esa doctrina y esos principios se podrían haber organizado o estructurado de manera que constituyeran efectivamente una escuela de espiritualidad, es decir, de santidad y de

<sup>9</sup> Ejercicios, n. 20.



perfección cristiana. Pero, repito, que en los Ejercicios, si no me equivoco, todo se organiza para otra cosa más concreta y, si se quiere, mucho más modesta, pero indispensable a todo ulterior empeño de santidad. Los Ejercicios miran inmediata y exclusivamente a la organización de la vida; son una escuela de elección. No niego que los principios espirituales de los Ejercicios tengan virtualidad para empujar hacia las metas más altas. Esto es tal vez lo que piensan algunos maestros, cuando dicen que los Ejercicios son una «escuela de perfección». Pero ello rebasa ampliamente la finalidad directa, inmediata y restringida de los mismos.

Los Ejercicios miran a la elección de estado, a lo que San Ignacio llamaba «ordenar su vida», «buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida». La elección, dice De Guibert, es el punto central, en torno al cual converge todo en los Ejercicios. Es la célula primera, de la cual ha ido formándose y desarrollándose todo el libro<sup>10</sup>. Este sentido totalizador y electivo de los Ejercicios lo explica todo en ellos y sólo él lo explica todo: las diversas piezas o documentos, mayores y menores; el orden o estructura de los mismos; la sucesión y gradación de fines u objetivos parciales; las anotaciones, adiciones, advertencias y reglas que se multiplican y esparcen a lo largo del libro<sup>11</sup>. Si no se presupone esa finalidad de la elección, muchas piezas están de más y o son incomprensibles o no ejercen toda su virtualidad.

Y nótese que no se trata en los Ejercicios de cualquier elección, por importante que sea, sino precisamente de una elección de estado o de forma de vida<sup>12</sup>; aunque no por necesidad de un estado canónico, pero sí de una organización vital y social que oriente toda la actividad y evolución posterior de la persona<sup>13</sup>. Claro está que esta finalidad de los Ejercicios restringe su aplicación a muy contados casos y en circunstancias muy especiales. San Ignacio lo sabía y advirtió muchas veces que se trataba de un procedimiento pastoral para minorías muy selectas<sup>14</sup>. Las Constituciones de la Compañía sintetizan en pocas palabras: «Los Ejercicios espirituales enteramente no se han de dar sino a pocos y tales que de su aprovechamiento se espera notable fruto a gloria de Dios»<sup>15</sup>. Es verdad que San Ignacio admite que los Ejercicios completos se den también en ciertos casos aun a personas constituidas ya en estado de vida, «cuando no tienen

<sup>10</sup> «Les grandes directives de la retraite fermée.» (Semaine de Versailles, 1929.) Paris, 1930, pp. 177-178.

<sup>11</sup> Nadal insistía en ello: «Fere Exercitia nostra ad electiones status vitae christianaе spectant, ut constat ex annotationibus primis, ex fundamento, ex ordine meditationum, ex regulis de discernendis spiritibus quae ad primam vel quae ad secundam hebdomadam pertinent; breviter ex tractatu de electionibus tam diligenti.» (Monum. Hist. S. I. Monum. Nadal IV, 840.)

<sup>12</sup> Ejercicios, n. 15, 135, 177. Cfr. *Epistolae S. Ignatii* I, 388.

<sup>13</sup> Cfr. *Directoria Exerc. Spiritualium* (Roma, 1955), pp. 77, 81.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 106, 111.

<sup>15</sup> *Constitutiones*, p. VII, c. 4, n. 8, F. En esto de la selección insiste IGNACIO IPARRAGUIRRE, aduciendo otros documentos. Cfr. *Historia de la práctica de los Ejercicios Espirituales, de San Ignacio de Loyola*, vol. I, Roma, 1946, pp. 135-136. Cfr. también *Directoria*, pp. 90, 100, 106, 108, 109, 110, 111.

lugar o muy pronta voluntad para hacer elección de las cosas que caen debajo de elección mutable»<sup>16</sup>. Entonces se aplican a la enmienda o reforma de la vida. No parece éste un pensamiento primitivo, sino un recurso o concesión posterior. Pero, de todos modos, en este caso la selección de ejercitantes tiene que ser mucho más estrecha, de manera que los Ejercicios completos sin elecciones habrían de darse sólo a contadísimas personas<sup>17</sup>. Aun entonces, como dice Nadal, no se excluye alguna elección de menor categoría porque, dada la incertidumbre y variedad de la vida humana, apenas habrá nadie que alguna vez no tenga que consultar la voluntad de Dios sobre otros problemas<sup>18</sup>.

### *Gradación de los Ejercicios*

Si examinamos, pues, atentamente los documentos ignacianos todos, nos encontramos con que el Santo proponía tres tipos de Ejercicios: 1) los que él llama *leves*; 2) los de la primera semana; 3) los Ejercicios exactos y completos con elección y, en caso excepcional, sin ella. De los Ejercicios leves habla la anotación dieciocho. Son aplicables a personas con escasa instrucción religiosa y con limitadas aspiraciones espirituales; a personas que de momento o no pueden más o no quieren más<sup>19</sup>. Estos ejercicios significan un primer paso deliberado en las vías del espíritu y un primer esfuerzo por interiorizar y personalizar las verdades fundamentales de la fe y las prácticas de la vida cristiana<sup>20</sup>. Si se entiende bien, no se pretende con ellos tan sólo una sencilla y elemental instrucción catequística, sino que, como acabamos de decir, se busca una interiorización y personalización de la fe y de la piedad. Así se conseguirá una vida religiosa que brote de dentro, en vez de un puro ropaje exterior de fórmulas y prácticas no asimiladas vitalmente. Por eso se exige un

<sup>16</sup> Precisamente para esos casos pone San Ignacio la nota de los Ejercicios, en que se trata de «enmendar y reformar la propia vida y estado» [189]. No está averiguado si esta nota es primitiva o es una adición y acomodación posterior. (Cfr. C. DE DALMASSES: *Los estudios del P. Calveras sobre el texto de los Ejercicios*, en *Manresa* 37/1965, p. 399.) Desde luego, no se encuentra en la copia de Helyar, que es el texto manuscrito más antiguo que poseemos. (Cfr. J. CALVERAS: *Estudios sobre la redacción de los textos latinos de los Ejercicios anteriores a la Vulgata*, en *Archivum Historicum S. I.* 31/1962, p. 26.)

<sup>17</sup> «Cuando todos se diesen sea a personas raras o que quieran determinar del estado de su vivir.» (*Constitutiones*, p. IV, c. 8, n. 5, E.) Cfr. IPARRAGUIRRE: l. c., página 192 ss.

<sup>18</sup> *Monumenta Nadal*, IV, 840. Por eso GIULIANI dice que los Ejercicios completos, en caso de elección y en caso de simple reforma de vida, llevan siempre a una misma actitud espiritual de total sumisión al Espíritu. («*Prière et action*.» París. 1966, páginas 155-156.)

<sup>19</sup> La naturaleza y método de tales Ejercicios leves puede verse en CALVERAS: *Qué fruto se ha de sacar de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*. Barcelona, 1941, p. 268 ss.

<sup>20</sup> Para ver que se trata de un primer paso y que se puede y debe aspirar a metas ulteriores, cfr. *Directoria*, pp. 87, 91, 100. Donde se dice lo mismo de los Ejercicios de primera semana. Por lo demás, el no seguir adelante sino con personas muy preparadas se debía también al método individual de los Ejercicios que exigía mucho tiempo y esfuerzo. Cfr. *Ejercicios*, n. 18, y *Constitutiones*, p. VII, c. 2, n. 1, E.



esfuerzo y una actividad del doctrinando, es decir, unos Ejercicios espirituales.

Los Ejercicios de primera semana pueden llamarse en algún sentido Ejercicios de conversión. Culminan con la confesión general más o menos necesaria; y tras ella ha de iniciarse una vida de auténtico fervor cristiano<sup>21</sup>. Hasta tal punto se pretende con ellos una purificación de la conciencia, base de cualquier vida espiritual, que llegaron a llamarse en algunas partes «purgación o confesión general»<sup>22</sup>. Casi siempre se mezclaban estos dos tipos de Ejercicios, los leves y los de primera semana; los leves entonces servían de preparación y proporcionaban además una buena manera de asegurar la perseverancia en el bien. En algún caso permite San Ignacio que a estos Ejercicios se añada «otra ayuda de algunos Ejercicios de las otras semanas». Si es que verdaderamente se trata de una concesión del Santo y no de una equivocada interpretación de Vitoria<sup>23</sup>.

Están, en fin, los Ejercicios completos. Y de ellos hemos dicho ya todo lo que importa a nuestro propósito. Aunque estos Ejercicios completos se han de dar a muy escogidas personas, en cambio, «los de la primera semana pueden extenderse a muchos; algunos exámenes de conciencia y modos de orar [es a saber, los Ejercicios leves] aún se extenderán mucho más, porque quien quiera que tenga buena voluntad será de esto capaz». Y todos ellos podían hacerse o bien en pleno retiro o bien dedicándoles sólo algunos ratos al día sin apartarse totalmente de las ocupaciones ordinarias<sup>24</sup>.

En lo que nunca pensó San Ignacio (o no nos consta de ello) es en esta condensación que hoy se hace ordinariamente de todos los Ejercicios en pocos días y sin finalidad alguna de elecciones<sup>25</sup>. No

<sup>21</sup> Por la anotación 18 [18] y por otros documentos ignacianos, se ve que había un tránsito fácil de los Ejercicios leves a los de primera semana. Los leves se ampliaban con meditaciones de la primera semana, y éstos se entremezclaban y terminaban con esos otros leves, cuya continuación posterior a lo largo de la vida constituiría un buen medio de perseverancia. (Cfr. *Directoria*, pp. 87, 91, 106, 108, 109, 112.)

<sup>22</sup> Cfr. Monum. Hist. S. I. *Epistolae Mixtae* I, 25, 40, 43.

<sup>23</sup> Me sorprende esta ampliación de la primera semana con otras meditaciones posteriores. Contradice abiertamente a lo que se dice en la anotación 18. Puede ser que se trate de una interpretación apresurada de Vitoria, ya que no encontramos cosa análoga en ningún otro documento de San Ignacio. Las palabras siguientes en el texto de Vitoria se refieren tan sólo a Ejercicios leves y «otras cosas semejantes». (Cfr. *Directoria*, p. 91.) Por eso, aunque con todo el respeto que merece la memoria de tan gran intérprete como Calveras, me siento forzado a disentir de él cuando quiere ampliar la primera semana con casi todos los elementos de las siguientes. (Cfr. *Qué fruto...*, pp. 308-309.) Y mucho menos puedo aceptar su opinión de que los Ejercicios del famoso Helyar fueron también una primera semana ampliada. Ni siquiera es seguro que Helyar hiciera los Ejercicios; pero, en todo caso, serían Ejercicios completos, porque en su cuaderno se consignan incluso las elecciones, cosa totalmente inadmisibles en Ejercicios de primera semana, por muy ampliada que se suponga. (Cfr. el artículo citado de CALVERAS: *Estudios sobre la redacción de los textos...*, pp. 13 y 17-18.) Los Ejercicios de Helyar véanse en *Exercitia Spiritualia S. Ignatii de Loyola*, Madrid, 1919, pp. 571, 639-641.

<sup>24</sup> Por las anotaciones 18 y 19 se ve que los Ejercicios leves y de primera semana se pueden hacer sin dar de mano a las otras ocupaciones. Y lo mismo se dice en otros documentos ignacianos (*Directoria*, pp. 106, 108-109). La anotación 20 recomienda los Ejercicios completos en absoluto retiro. El Directorio de Vitoria habla también de los de primera semana hechos en recogimiento y retiro. (*Directoria*, p. 91.)

<sup>25</sup> En los Ejercicios que dio San Pedro Canisio al sacerdote Sebastián Werro, en

digo que sea una práctica rechazable, sino simplemente que no puede apoyarse en la autoridad de San Ignacio. Son acomodaciones que debieron introducirse muy pronto y con las cuales cuentan ya los Directorios postignacianos. Esas acomodaciones dieron lugar a que surgiesen interpretaciones diversas del texto mismo de los documentos ignacianos, que son claros cuando no se los distorsiona, sino que se leen sencillamente a la luz de la finalidad primitiva<sup>26</sup>. En cambio, cuando se presuponen o se intentan otros objetivos y a ellos se orientan los Ejercicios, no es extraño que el pensamiento y el texto de San Ignacio se hagan oscuros y problemáticos.

### *Repeticiones de Ejercicios*

Tomando ahora esta expresión de *Ejercicios espirituales* en un sentido general y desligándola del método ignaciano, es indudable que hoy se ve en ellos y en su repetición más o menos periódica una forma normal de fomentar y mantener la vida religiosa y aun sencillamente la vida cristiana. Es un movimiento que se ha extendido y sigue extendiéndose por todos los estamentos del pueblo de Dios: Ejercicios, Ejercitaciones, Cursillos de cristiandad, Recolecciones, Semanas impacto, etc. Aun las misiones populares se pueden catalogar como una forma de este movimiento. Los historiadores de la Espiritualidad están hoy de acuerdo en que sus orígenes hemos de colocarlos en los comienzos del siglo xvii<sup>27</sup>. Los jesuitas, en general, y San Juan Eudes, San Vicente de Paúl, San Francisco de Sales, entre otros, fueron los principales iniciadores y promotores de este movimiento y de su extensión por todos los sectores de la Iglesia. El primer impulso hay que ponerlo sin duda, y San Francisco de Sales lo reconoce, en San Ignacio y en su método<sup>28</sup>.

Se volvía así a una antigua y tempranísima costumbre de la comunidad cristiana. A imitación de nuestro Señor, que se retiró durante cuarenta días al desierto, se fue introduciendo entre los antiguos monjes, ya desde el siglo v, la institución de los retiros cuaresmales tanto en Oriente como en Occidente. La práctica se fue haciendo común en los monasterios, pero en ella comenzaron pronto a participar algunos seglares de vida espiritual más intensa. No sólo con ocasión de la cuaresma, sino también con motivo de otros acontecimientos vitales (profesión religiosa, toma de hábito) encontramos muy temprano entre los monjes la práctica de estos retiros espiri-

1588, es decir, más de treinta años después de muerto San Ignacio, encuentra Iparraquirre lo que él llama «un elemento nuevo, que supone una evolución posterior: el concentrar las cuatro semanas en el reducido espacio de cinco días» (*Historia de la práctica...*, p. 186).

<sup>26</sup> Por eso creo que tiene razón E. IGLESIAS, cuando dice que no se ha de interpretar el texto ignaciano a la luz de los Directorios posteriores al Santo, sino que, al contrario, el texto ignaciano ha de servir de base para juzgar del acierto o desacierto de los Directorios. (*La mente de San Ignacio en los Ejercicios, según los documentos más antiguos*, en *Manresa* 30/1958, p. 96).

<sup>27</sup> M. VILLER: *Le XVII siècle et l'origine des retraites spirituelles*, en *Revue d'Ascétique et de Mystique* 9/1928, pp. 139 ss., 359 ss.

<sup>28</sup> *Traité de l'amour de Dieu*, XIII, 8.



tuales. A las hospederías de los monasterios venían también obispos, sacerdotes y seglares a buscar unos días de recogimiento y oración y aprovecharse espiritualmente con el contacto de los monjes. «Un retiro de algunos días no sólo es cosa muy antigua en la Iglesia, sino también algo completamente natural y normal en la vida cristiana»<sup>29</sup>. Más aún, Dom Butler asegura que es una tendencia que se manifiesta en todas las formas de religión<sup>30</sup>.

La amplitud que fue tomando el movimiento de Ejercicios y los frutos que producía, a partir del siglo xvii, dieron motivo a que se pensara en ellos para fomentar la piedad y el espíritu de los que por su estado están más obligados a la santidad, a saber, los religiosos y los clérigos<sup>31</sup>. Así fue preparándose e imponiéndose poco a poco la obligación de los retiros hasta llegar a la actual legislación canónica sobre la materia. Como es obvio, sobre los fieles en general no se legisló nada. Pero Pío XI, en su Encíclica *Mens nostra* (20 diciembre 1929), anima a que el movimiento de Ejercicios se propague entre toda clase de personas, principalmente entre los miembros de Acción Católica, y se extienda también entre los obreros<sup>32</sup>. Aunque no se impone ningún método especial de Ejercicios, sin embargo, el mismo Pío XI, en dicha Encíclica y en la Constitución apostólica *Summorum Pontificum* (25 julio 1922), recomienda muy encarecidamente el método ignaciano<sup>33</sup>.

También el Vaticano II pone, en general, los Ejercicios como uno de los medios para la formación apostólica de los seglares<sup>34</sup>. Igualmente para la santificación de los clérigos dice que se han de emplear los medios comunes y particulares, nuevos y antiguos que la Iglesia recomienda o prescribe; y cita los cánones que se refieren a esos medios, entre los cuales está el que ordena la práctica de los Ejercicios<sup>35</sup>. La Constitución sobre la Liturgia rememora los retiros cuaresmales. Y poco antes insiste en que, «de acuerdo con las instituciones tradicionales», se complete la formación religiosa y espiritual de los fieles «por medio de Ejercicios de piedad espirituales y corporales, por la instrucción, la oración y las obras de penitencia y misericordia»<sup>36</sup>.

Por lo que se refiere particularmente a la Compañía de Jesús hay

<sup>29</sup> M. VILLER: O. c., p. 381. IPARRAGUIRRE recuerda también la fundación de los «Desiertos» en las antiguas Ordenes y la práctica cada vez más insistente, a partir de fines del xiv, de que los seglares se recogiesen algunos días en los conventos más austeros y, muy en especial, en las Cartujas. (*Historia de la práctica...*, p. 31.)

<sup>30</sup> Citado por VILLER: O. c., pp. 383-384, n. 87.

<sup>31</sup> En el Concilio Vaticano I se habían preparado sendos decretos que quedaron en suspenso con la interrupción del Concilio. (Cfr. WERNZ-VIDAL: *Ius Canonicum* II, 116-117) y que luego fueron recogidos en el Código de Derecho Canónico (can. 126, 571, 595, 1001, 1367.) C.-H. MARÍN ha recogido en un fuerte volumen todos los documentos pontificios que tratan de los Ejercicios. (*Spiritulia Exercitia secundum Romanorum Pontificum documenta*, Barcelona, 1941.)

<sup>32</sup> Acta Apost. Sedis XXI, 701-702.

<sup>33</sup> Ibid., XIV, 422.

<sup>34</sup> *Apostolicam actuositatem*, c. VI, n. 32.

<sup>35</sup> *Presbyterorum ordinem*, c. III, n. 18; cfr. también c. III, n. 12.

<sup>36</sup> *Sacrosanctum Concilium*, c. V, nn. 109 y 105.

que admitir una evolución posterior a la vida de San Ignacio. Paulatinamente se fue introduciendo la costumbre de repetir los Ejercicios. Me refiero a los Ejercicios practicados según el método de San Ignacio. Los superiores aprobaban y aconsejaban el hecho, pero sin dar prescripción ninguna general sobre ello<sup>37</sup>. Fue la Congregación General sexta, con su decreto 29, en 1608, la que introdujo la obligación de los Ejercicios anuales. ¿Cuál fue sobre este extremo la mente y la práctica de San Ignacio? El personalmente no los repitió nunca o no sabemos que lo hiciera, ni tampoco sus primeros compañeros. Es cierto que se retiraron algún tiempo para prepararse a celebrar sus primeras misas<sup>38</sup>; pero sería arbitrario ver en este hecho una repetición de los Ejercicios. Cuando se reunieron todos ellos en Roma para tratar de la fundación de la Compañía, se abrió paso la idea de retirarse durante treinta o cuarenta días con el fin de disponerse a conocer cuál sería en este punto la voluntad de Dios<sup>39</sup>. Esto podría muy bien haber equivalido a una suerte de Ejercicios completos ignacianos. Se ofrecía, pues, la posibilidad de una repetición. Pero, de hecho, por motivos circunstanciales y apostólicos, descartaron la idea.

En las Constituciones se admite también la posibilidad circunstancial de repetir los Ejercicios ya hechos; pero se admite también el que no se repitan, sino que se hagan otros. Hay que hacerlos como la primera experiencia al entrar en la Compañía. Luego, acabados los estudios, se han de hacer de nuevo esas seis experiencias, «si primero no las hizo y, aunque las haya hecho, algunas de ellas a mayor gloria divina»<sup>40</sup>. Antes de hacer los votos, para prepararse a la confesión general y confirmarse más en la vocación, el novicio se ha de recoger «por espacio de una semana, haciendo en ella algunos Ejercicios de los pasados o de otros». Se admite, pues, la repetición y se admite que se hagan otros Ejercicios. Y adviértase que en estos Ejercicios de una semana no se trata de una condensación de los del mes, sino simplemente de una repetición de algunos temas<sup>41</sup>. En cambio, en otro texto de las Constituciones parece excluirse la repetición cuando se recomienda que, para promover la devoción, se den, «a los que no los han hecho, algunos Ejercicios espirituales o todos»<sup>42</sup>. Por el contrario, es indudable que se trata de una repetición, aunque puramente circunstancial, cuando entre las ordenaciones de los primeros compañeros se determina que, si alguno muestra deseos de ir a misiones de infieles, *exerceatur per spatium decem dierum in rebus spiritualibus ad hoc ut cognoscatur quo spiri-*

<sup>37</sup> M. VILLER-M. OLPHE-GALLIARD: *Aux origines de la retraite annuelle*. (*Révue d'Ascétique et de Mystique*, 1934, p. 3 ss.)

<sup>38</sup> Monum. Hist. S. I. *Fontes narrativi*, I, 494.

<sup>39</sup> Monum. Hist. S. I. *Constitutiones* I, 4-5.

<sup>40</sup> *Examen*, c. IV, n. 16.

<sup>41</sup> *Ibid.*, c. IV, n. 41.

<sup>42</sup> *Constitutiones*, p. III, c. 1, n. 20.



*tu ducatur...*<sup>43</sup>. Se habla, por consiguiente, de unos Ejercicios de elección.

A repeticiones circunstanciales análogas parece referirse Nadal, cuando piensa que se pueden dar los Ejercicios *propter necessitatem*, a saber, cuando uno ha llegado a entibiarse en las cosas espirituales, *vel etiam ad maiorem fructum comparandum*<sup>44</sup>. Pero éste es un aviso posterior a la muerte de San Ignacio, de 1563. Aun admitiendo esas repeticiones circunstanciales, cuando menos parece evidente que la práctica anual de los Ejercicios no entró nunca en las perspectivas de San Ignacio.

Resumamos en pocas palabras diciendo que San Ignacio propone tres tipos de Ejercicios: de instrucción religiosa, de conversión y de elección. Adoptamos esta terminología por comodidad, aunque entendiéndola de la forma que hemos explicado. Añadamos que no pensó en repetición periódica de los mismos y que nada supo de esas condensaciones que hoy hacemos de los Ejercicios completos. En fin, recordemos que los Ejercicios ignacianos no se daban a grupos o en tandas colectivas, sino a individuos, es decir, cada vez a un solo ejercitante<sup>45</sup>.

### *Problemática moderna*

Era imprescindible recordar todo lo expuesto hasta aquí, antes de acercarnos ahora a la problemática moderna y a las dificultades que se amontonan contra los Ejercicios ignacianos. Era también imprescindible entenderlos tal como San Ignacio los entendía, para intentar el *aggiornamento* hoy necesario. Porque este *aggiornamento*, según el propósito del Vaticano II ha de partir siempre de las fuentes bebidas en su original pureza. Hemos de reconocer que hoy existe en todas partes un fuerte movimiento contra el método ignaciano de Ejercicios. Científicamente este movimiento queda demostrado con los volúmenes de encuestas presentados al Congreso de Loyola. Las respuestas recibidas de todo el mundo se refieren a los Ejercicios de San Ignacio y muchas de ellas expresamente a la repetición periódica de los mismos. Hay quienes no se contentan con registrar el fenómeno, sino que además apuntan a sus causas. Claro está que en este señalar causas pueden ya introducirse apreciaciones muy subjetivas de unos y de otros. Muchos, por ejemplo, valoran negativamente esas causas y las ponen a cuenta de un clima malsano y antievangélico, materialista y superficial en el frenesí del activismo. Es decir, señalan que no son los Ejercicios, sino sus detractores quienes necesitan revisión y reforma.

Otros levantan una polvareda de interrogaciones que desconcier-

<sup>43</sup> Mon. Hist. S. I. *Constitutiones* I, 12.

<sup>44</sup> *Monumenta* Nadal IV, 596; cfr. también *ibid.*, 669.

<sup>45</sup> IPARRAGUIRRE habla, con todo, de que algunas veces se dieron Ejercicios simultáneamente a muchas o a todas las monjas de algún monasterio. Pero las citas, que aduce, del *Chronicon Polanci* y de las *Litterae Quadrimestres*, no dejan ver claro esa simultaneidad. Aun admitiéndola, fueron casos excepcionales.

tan y desorientan a quien no conoce el camino. ¿No tipifican los Ejercicios una espiritualidad de otros tiempos, que ya no responde a la inquietud del hombre de hoy? ¿No se fomenta en ellos una espiritualidad individual y voluntarística? Por consiguiente, ¿no están faltos de ese sentido bíblico, litúrgico y comunitario que es propio de las corrientes eclesiales modernas? ¿No planean entre consideraciones abstractas y muy generales, sin descender a lo diferencial y personalísimo, a lo que hoy llamamos lo existencial de cada individuo? ¿No arrancan al hombre de su medio ambiente y lo sitúan en una soledad y aislamiento ficticio, donde no se fecunda uno con el diálogo y la comunicación de experiencias análogas? Y, por lo mismo, ¿ese ambiente psicológico, en que se sumerge al ejercitante, no actúa sobre él condicionando y coaccionando su libertad? El mismo presupuesto básico de los Ejercicios, a saber, la discreción de espíritus, ¿tiene hoy validez ante los descubrimientos de la Psicología profunda? Y así sucesivamente podrían continuar las interrogaciones como en escuadrón de ataque con la bayoneta calada.

#### «Aggiornamento» de los Ejercicios

Esta polivalente y complicada problemática tiene, sin duda alguna, sus asideros nada imaginarios. Aunque se presenta también con mucho de esa audacia tan frecuente en quienes hablan de lo que no entienden o entienden sólo a medias. Es una problemática además que tal vez no toque tanto a los Ejercicios mismos, sino mucho más a la práctica de ellos tal como de ordinario hoy corre en todas partes. Creo que situaremos las cosas en su verdadera perspectiva y asentaremos así las bases de un oportuno *aggiornamento*, si enfocamos los Ejercicios desde estos cuatro ángulos: su doctrina, su orientación, su método o estructura y la actuación del ejercitante. Para no hacer interminable nuestra jornada, avanzaremos con paso rápido, casi a saltos. Solamente será necesaria una pausa más detenida, allí donde se ofrezca algo más fundamental o más difícil en la recta concepción de los Ejercicios. En todo caso ni vamos a hacer ahora un comentario de ellos, ni vamos a intentar con presunción su *aggiornamento*. En cambio, pienso que aparecerán en primer plano las líneas capitales de una solución a la problemática moderna, en cuanto ésta no sea un puro capricho de mentes inquietas y aventureras.

*La doctrina.*—Repitamos que los Ejercicios no son un manual de Teología. No proponen esquemas para un cursillo de formación teológica o bíblica. Aun admitiendo esto, es claro que se apoyan en unas bases teológicas, que son las de la época pretridentina. Tome el lector buena nota de esta primera aseveración para que no piense que el mundo doctrinal de los Ejercicios es precisamente el que quedó delimitado con las categorías inconfundibles de Trento. Son los comentarios posteriores y aun los mismos Directorios los que encua-



draron el texto ignaciano en esa mentalidad conciliar. Exactamente como hemos de hacer nosotros en relación con el Vaticano II. Todos sabemos que en el conocimiento del dogma y en su formulación teológica se da continuamente un progreso a lo largo de los siglos. Sin que se pierda nada de lo definitivamente conquistado, la asistencia indefectible del Espíritu ilumina cada día más a su Iglesia. Nuevas perspectivas, interrelaciones y síntesis mejor logradas, más orgánicas y más felices, emergencias de nuevas cotas doctrinales, tentáculos que se prolongan para asumir nuevos descubrimientos en el mundo de lo material, de lo biológico y de lo humano; y, no en último término, nueva terminología correspondiente a nuevas categorías mentales y a nuevas inflexiones del pensamiento. Por lo que hace, pues, a esta evolución teológica, el Vaticano II significa un progreso en amplitud, en profundidad y en adaptación a la hora en que vivimos.

Sobre esta Teología del Concilio se han de apoyar hoy los Ejercicios. Alguien advirtió en Loyola, muy sagazmente, que la misma formulación y las adquisiciones del Vaticano II no significan sino una etapa en la evolución teológica y que también ella quedará absorbida en la evolución futura, puesto que no hemos de pensar que ya se apagó la luz del Espíritu. Que, por tanto, hay que ir al fondo mismo de lo revelado más que a una mera adaptación superficial a lo extrínseco de la fórmula. Ya Santo Tomás advertía que el *actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem* <sup>46</sup>. Por lo demás, los textos ignacianos son muy sobrios porque no se lanzan a especulaciones, ni siquiera a desarrollos teológicos, sino que se limitan en cada caso a lo que él mismo llama «el fundamento verdadero de la historia» <sup>47</sup>. Expone los hechos salvíficos concretos, sin descender a explicaciones ideológicas sobre los mismos. Por eso, la Teología conciliar del Vaticano no tropieza de ordinario en el libro de los Ejercicios con la rigidez de fórmulas doctrinales periféricas al dogma.

La renovación bíblica de los Ejercicios es, a lo que yo entiendo, de menor envergadura. Los Ejercicios están situados en una perspectiva bíblica tan evidente, que la posible renovación sólo puede afectar a pormenores de significación muy secundaria. Digo que cabe interpretar esta perspectiva en un sentido de conjunto, como el que nos da la *Historia salutis* y cabe también referirla a cada uno de los misterios parciales en que esa Historia se desarrolla. Que los Ejercicios siguen ese movimiento general de la Historia salvífica, lo veremos en seguida y es cosa que no puede dudar quien conozca el texto ignaciano <sup>48</sup>. La renovación bíblica puede servir también para incorporar las adquisiciones seguras de la Exégesis a la exposición

<sup>46</sup> 2a-2ae, q. 1. a. 2. ad 2.

<sup>47</sup> Ejercicios, n. 2.

<sup>48</sup> Cfr., por ejemplo, una rápida alusión sintética en JESÚS ITURRIOZ: *Fruto supremo de los Ejercicios*, en *Miscellanea Comillas* 26/1956, pp. 233-4. Sin embargo, en los Comentarios de los Ejercicios, que corren impresos, y mucho más en la exposición hablada de muchos directores, es indudable que la perspectiva bíblica desaparece tras una intención reformadora y moralizante.

de cada una de las contemplaciones. Cosa, por cierto, menos importante que descubrir en ellas su actualidad cristológica, es decir, su expresión de Misterio Pascual, de Cristo vivo y prolongado en la Iglesia. Para comprender esto mejor, enfoquemos ya los Ejercicios desde otro ángulo.

*La orientación.*—Los Ejercicios son fruto y expresión de una experiencia espiritual privilegiada y tienden a provocar una experiencia semejante. Hablo de *experiencia*. San Ignacio la llamaba conocimiento interno, consolación, sentir y gustar, moción interior y también, es suya la palabra, literalmente experiencia<sup>49</sup>. Es la experiencia superior de lo divino. ¡Qué incongruente despropósito, cuando alguien reprocha la Espiritualidad voluntariosa de los Ejercicios! No se trata de la voluntad, sino del hombre todo desde las raíces más recónditas y primigenias de su ser. Se busca, pues, en los Ejercicios (y ésta es su orientación) una inmersión personal en el Misterio; pero no una inmersión meramente cognoscitiva e intelectual y afectiva, sino existencial y totalizante. Y como esta inmersión no es cosa que pueda lograr nadie con su propio esfuerzo, los Ejercicios intentan «preparar y disponer el ánimo» para ofrecer a la gracia y al amor de Dios una disponibilidad absoluta por parte de la criatura. Ahora bien, la criatura es plenamente disponible o puede serlo, tan sólo cuando es libre con la plenitud de su ser. No es libre quien quiere serlo, sino sencillamente quien lo es. La libertad no se adecua con la nuda voluntad. La libertad es la esencia misma del hombre y se realiza del todo cuando no hay en él ningún estrato subterráneo, ningún rincón oscuro que se independice y se dispare en autonomía contra la totalidad del yo.

Pues aquí, precisamente aquí, conviene que busquemos el punto de partida, genial o carismático, en la orientación de los Ejercicios. Es un intento de que se concentre todo el yo en un acto de perfecta libertad, para responder al misterio de Dios que se nos comunica en Jesucristo. Esa respuesta de perfecta libertad es y tiene que ser la del amor. La libertad del hombre, para ser perfecta, requiere la independencia completa frente a todas las criaturas, frente a «las afeciones desordenadas» que dice San Ignacio. Y requiere además la concentración total del yo en un acto único decisorio. Pero, en esta su perfección, la libertad humana no puede ser nunca una libertad de iniciativa personal, sino una libertad de respuesta; porque el hombre es una criatura, es decir, un ser en dependencia sustantiva de Dios. Dios señala a cada uno su origen, su trayectoria y su destino final. A eso van cabalmente los Ejercicios, a buscar y hallar en Dios la trayectoria de mi propia vida y a comprometerme en ella con un acto perfectamente libre y, al mismo tiempo, de completa sumisión.

El misterio de Dios es polivalente, aunque es simplicísimo, porque

<sup>49</sup> Ejercicios, nn. 2, 97, 104, 316, 336, 176.



en él radican y quedan determinadas, diferenciadas y concretísimas las trayectorias de todas las criaturas. Dentro del conjunto y armonía de todas ellas, cuál es precisamente la mía ha de decírmelo Dios en sus comunicaciones secretas y personalísimas. San Ignacio lo expresa de una manera magistral: «En los tales Ejercicios espirituales más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Cristo y Señor se comuniquen a la su ánima devota, abrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante»<sup>50</sup>. Ya se ve que esta orientación no responde a concepciones anticuadas o a una Espiritualidad de siglos ajenos, sino a la inquietud más honda y sempiterna del hombre que quiere situarse rectamente en la vida.

Es ciertamente una espiritualidad individual en el sentido de que busca interiorizar y personalizar el misterio divino, para que el Espíritu rijan mis caminos, en no sé qué simbiosis con mi yo. Pero no es individual en el sentido de que aisle al hombre y lo encierre definitivamente en sí mismo y a solas con Dios. Porque, al contrario, busca el sitio adecuado del yo en el conjunto de las criaturas, mis coordenadas personales en la catolicidad de la Iglesia y aun en la totalidad del cosmos.

*La estructura.*—Hablamos de estructura para significar la distribución y orden de las partes en el conjunto. Porque sin duda en los Ejercicios hay partes, de las que habla San Ignacio, y esas partes guardan un orden de sucesión y se adaptan a un ritmo determinado, que varía según los casos y circunstancias de cada ejercitante<sup>51</sup>. Todo ello está en función del objetivo y orientación final de los Ejercicios. Y eso es también lo que regula, dentro de cada parte o semana, el orden y ritmo de cada uno de los otros elementos<sup>52</sup>. A la estructura externa, fácilmente controlable aun por ojos superficiales, corresponde otra interna y más honda, que es propia de un proceso vital de operaciones espirituales. No es una estructura fija, sino móvil, en consonancia también con la orientación de los Ejercicios, de que hemos hablado, y de acuerdo con las realidades naturales y sobrenaturales, con las leyes de la psicología humana y con la economía soberanamente libre de la gracia y de las comunicaciones divinas.

Sin plantearse como nosotros el problema de la libertad, sin definiciones o consideraciones ideológicas, San Ignacio sitúa al ejercitante en un proceso que le llevará al acto perfectamente libre, de que hablábamos antes, a esa decisión final que se pone «sin determinarse por afección alguna que desordenada sea»<sup>53</sup>. Pero, en este

<sup>50</sup> Ejercicios, n. 15.

<sup>51</sup> Las partes, el orden de las mismas y su ritmo de duración son cosas que expone San Ignacio en la anotación cuarta [4].

<sup>52</sup> En este sentido estúdiense, por ejemplo, los números de los Ejercicios 18, 72, 130, 133, 162, 205, 209, 227, 229, etc.

<sup>53</sup> Ejercicios, n. 21.

proceso, conforme el acto libre se consolida en una mayor unificación de todas las instancias existenciales del yo y se hace, por consiguiente, más personalmente libre, va siendo al mismo tiempo absorbido con más plenitud por el acto amoroso y misericordioso de la voluntad divina. Aunque San Ignacio no conoce nuestros términos teológicos de *Misterio Pascual* y de *Historia de la salud*, pero de hecho la estructura de los Ejercicios se configura según las etapas de esa Historia de la salud con su anti-historia. Etapa tras etapa, gradualmente el Misterio Pascual se actualiza y se fusiona con la vida misma del ejercitante hasta el compromiso absoluto de comunión y amor con Jesucristo. Este compromiso es simultáneamente un don divino y una elección del ejercitante; una locución de Dios, en su Palabra eterna y definitiva que es el Verbo hecho hombre, y una respuesta de la criatura. Ahora bien, este compromiso de comunión con Jesucristo, que es primero general e incondicionado, se encarna luego en la trayectoria de unos actos particulares o en la historia concretísima de una vida. Y cabalmente aquí se inserta o se sitúa para cada uno la elección de estado o la de aquellas configuraciones existenciales que «caen debajo de elección mutable»<sup>54</sup>. Sino que esta concretización, antes que una elección de la criatura, es un llamamiento o elección divina; a la cual puede la criatura responder (y aquí está la elección y decisión) con su asentimiento o con su negativa<sup>55</sup>.

La *Historia salutis*, tal como la cuentan los libros santos y como la encontramos en la experiencia universal del cosmos y en el corazón de cada uno, se desarrolla en contradicción con las fuerzas del Maligno y con su tenebrosa anti-historia. Los Ejercicios hablan, con metáfora transparente, de dos banderas<sup>56</sup>. Y de ahí, toda esa lucha de los espíritus en el corazón del ejercitante, que va marcando su itinerario espiritual y sin la cual los Ejercicios mismos se paralizan o son incomprensibles<sup>57</sup>. Ante esta irrupción de los espíritus en la conciencia, algunos hoy se encogen de hombros y preguntan si los descubrimientos e interpretaciones de la Psicología profunda no invalidan radicalmente el presupuesto ignaciano. Los datos revelados y la tradición toda de la Iglesia, recogida también y confirmada por el Vaticano II, se mueven en el mismo presupuesto<sup>58</sup>. La Psicología profunda, aun admitiendo como inconcusas todas sus hipótesis, trabaja en otro campo y mira, por tanto, los fenómenos desde otro ángulo. White lo formula así: si un teólogo afirma que alguien está atacado por el demonio, describe una situación del hombre con relación a Dios; si un psicólogo afirma que alguien sufre de complejos autónomos no asimilados, describe un desorden funcional o psíquico. Cada uno habla su lenguaje y observa los mismos hechos desde dis-

<sup>54</sup> Ejercicios, n. 171.

<sup>55</sup> Ejercicios, nn. 91, 94-98.

<sup>56</sup> Ejercicios, n. 136 ss. «El primer preámbulo es la historia» [137]. Una doble historia: historia y anti-historia.

<sup>57</sup> Ejercicios, nn. 4, 6-10, 17, 32, 176-177, 314 ss., 328 ss.

<sup>58</sup> Cfr. *Gaudium et spes*. Parte I, c. 1, n. 13; c. 3, n. 37.



tintos puntos de vista; pero el sentido del uno no excluye al del otro<sup>59</sup>. Efectivamente, aunque en las mociones internas del ejercitante se lograra descubrir ciertas causas naturales y psicológicas, eso no impide que una intervención extrahumana (de un signo o de otro) esté también en juego para desencadenar el influjo de esas causas o para aprovecharse de ellas y de sus efectos naturales<sup>60</sup>. Y esta intervención no es ya cosa sobre la cual pueda pronunciarse el psicólogo.

*La actuación del ejercitante.*—En dos palabras podemos sintetizar toda la actividad del ejercitante: oración o recurso a Dios y reflexión detenidísima. Lo que no es eso, cuando menos se reduce a eso. El Director de Ejercicios está ahí como pedagogo o guía, como controlador de las operaciones espirituales y como consejero ocasional en diversas funciones. Su papel ha de ser discretísimo para no suplantar o mediatizar la actuación del que se ejercita y, mucho menos, las comunicaciones misteriosas de Dios con su criatura<sup>61</sup>. Es indudable que San Ignacio propone diversos métodos para introducir en la oración y para canalizar la reflexión, que son propias de los Ejercicios. Los métodos, dígame lo que se quiera, no matan la espontaneidad de las operaciones humanas, sino que la encauzan y, digámoslo así, la civilizan. ¿Por qué lo espontáneo ha de ser necesariamente mejor y de más valor que lo controlado y metódico? Llegará a serlo cuando lo espontáneo brote de una naturaleza cultivada con paciente solicitud. Lo mismo en el plano espiritual que en cualquier otro plano de la vida. Como cuando el hombre lee y cuando toca el piano, dejando ya atrás los métodos y el fastidioso aprendizaje.

Pero, además, y no en último término, los métodos y precisamente estos de los Ejercicios tienen en ellos una función y un sentido que va más allá de una simple iniciación en este arte del espíritu. Un objetivo concreto (y los Ejercicios lo tienen) no se alcanza de ordinario o no tan cumplida y fácilmente, sino por determinados caminos y no por otros. No se trata, pues, aquí de métodos de acuerdo tan sólo con las leyes psicológicas de la actividad humana, sino además con la meta u objetivo a que se aspira: «andando siempre a buscar lo que quiero», dice San Ignacio<sup>62</sup>. Naturalmente no es un intento de forzar las comunicaciones divinas, sino un poner alerta al ejercitante en cierta dirección y un prepararle para que se haga disponible a la gracia. Y a pesar de todo, los métodos de los Ejercicios son flexibles, porque no son mecánicos, sino humanos y vitales; van adaptándose y simplificándose conforme avanza el proceso ejer-

<sup>59</sup> VÍCTOR WHITE: *Gott and Unconscious. With a foreword by C. G. Jung*, London, 1952, p. 189. San Ignacio cuenta también con el juego de esas causas naturales y estudia a través de ellas la intervención de los espíritus.

<sup>60</sup> Cfr. mi estudio: *San Antonio el Grande y los demonios*, en *Manresa*, 27/1955, pp. 208-210.

<sup>61</sup> Ejercicios, nn. 2, 6-10, 14, 15-16, 17.

<sup>62</sup> Ejercicios, n. 73. Cfr. nn. 4, 11, 20.

citatorio y conforme la actividad del ejercitante se repliega ante la operación divina.

La oración en los Ejercicios, conviene que lo aceptemos sin escrúpulos y sin reservas, es personal y privada, no litúrgica; toda la actuación del ejercitante es solitaria e individual, no comunitaria. En una palabra, los Ejercicios no son reducibles a la Liturgia. En divergencia con otras ideas que afloraron en Loyola, mi convicción modestísima, pero firme, tiende a deslindar netamente los campos. Distinta finalidad, distinta estructura, métodos distintos de actuación ni se oponen, ni convergen; sencillamente coexisten y, a lo sumo, se complementan. No es que la acción litúrgica cotidiana no quepa en los Ejercicios y haya de ser excluida de ellos. Al contrario, San Ignacio recomienda la liturgia matutina de la misa y la postmeridiana de las vísperas. Pero eso es todo, como en cualquier otra jornada del cristiano fervoroso. Aparte de eso, lo demás de los Ejercicios ignacianos hay que conducirlo necesariamente de forma extralitúrgica.

He aquí alguien que abandona transitoriamente (por diez o treinta días) sus ocupaciones habituales, se aísla a solas con Dios y consigo mismo para consultar la voluntad divina y disponer según ella la orientación de su vida. Luego, según la configuración vital que Dios le inspire, se sumerge de nuevo en las ocupaciones de su profesión y en las prácticas ordinarias de su existencia cristiana. La actuación y los métodos espirituales de esos días significan sólo un paréntesis en su normal ambientación religiosa, como los Ejercicios mismos son una interrupción momentánea de sus tareas profesionales. Si después quiere el cristiano vivir una piedad preferencial o aun exclusivamente litúrgica, los Ejercicios le habrán proporcionado en este sentido la preparación interior más adecuada. Así servirán excelentemente a la renovación de la Liturgia, aun sin ser ellos mismos litúrgicos <sup>63</sup>.

Como acabamos de repetir, el método de los Ejercicios es de aislamiento y soledad, en contraste claro con el espíritu de hoy que es de comunicación y de diálogo. Efectivamente, San Ignacio propone como ideal ese aislamiento pleno cuando se han de hacer los Ejercicios completos; y sugiere además que, en igualdad de otras circunstancias, el fruto será tanto mayor cuanto el ejercitante «más se apartare de todos amigos y conocidos y de toda solicitud terrena» <sup>64</sup>. Es obvio, y San Ignacio lo insinúa allí mismo, que este apartamiento es favorable para que las facultades del ejercitante, «sus potencias naturales», se liberen de otras preocupaciones o condicionamientos y se concentren en el objetivo mismo de los Ejercicios. Las facultades así concentradas y tensas, al abrigo en lo posible de todo influjo ambiental, viven en una como escucha permanente de esas comunicaciones superiores que le manifiesten la voluntad de Dios.

<sup>63</sup> Cfr. la *Constitución conciliar sobre la Liturgia*, c. I, n. 12.

<sup>64</sup> Ejercicios, n. 20.



Esto es lo que el ejercitante va buscando: saber cuál ha de ser su trayectoria en la vida, qué actuación se le pide entre el conjunto de las criaturas y en estas circunstancias que son las suyas.

Claro es que los Ejercicios proponen realizar un aislamiento solamente transitorio, para retornar de nuevo a la actividad entre las cosas y las personas, con una nueva visión y un nuevo espíritu. Por consiguiente, ese aislamiento no se debe a un desinterés angustioso o desdeñoso por las realidades de este mundo. Tampoco es un recurso psicológico para una reeducación o maduración personal. Desde este punto de vista podría discutirse su eficacia frente a otros procedimientos que despiertan hoy más subido interés. Al contrario, este método espiritual requiere de antemano una conveniente maduración psicológica, cual sólo se da habitual o actualmente en pocas personas. San Ignacio exigía una determinada «disposición» y excluía «a quien es rudo o de poca complexión»<sup>65</sup>. Terminología rudimentaria para indicar las cualidades físicas y psíquicas que hacen al caso.

### *Los Ejercicios hoy*

De todo lo dicho sacamos en conclusión que el tercer tipo de Ejercicios ignacianos, es decir, los *Ejercicios completos*, hay que considerarlos como un instrumento pastoral de excepción, con finalidad muy específica, con características singulares y de aplicación reducidísima. Si esto es así, admitiremos que apenas se aplican hoy en su original contextura. Hoy nos encontramos con imitaciones o sucedáneos, que se alejan más o menos de la primitiva concepción y a los cuales, para evitar confusiones, no convendría aplicarles el nombre de Ejercicios. Se han agitado lo suficiente como para convertirlos en un procedimiento pastoral, del que podamos hacer una aplicación generalísima. Así se emplean con toda clase de personas: desde los niños y niñas de los colegios hasta los miembros de las conferencias episcopales y los cardenales de la curia romana. Se ha ampliado su finalidad, se ha desarticulado casi en absoluto su estructura tanto externa como interna y se ha anulado o, en los casos más favorables, se ha mermado y reducido la actividad del ejercitante. Por tanto, han evolucionado hacia un género de predicación colectiva sobre temas fundamentales de la vida cristiana. Ni qué decir tiene que, aun así, son algo provechosísimo como lo es cualquier instrucción o exhortación a base de la palabra divina. Por eso pienso que se han de mantener estos Ejercicios amplísimos como método de predicación difícilmente reemplazable por otro. A lo sumo, convendría pensar sobre la oportunidad de alternarlos con esos que San Ignacio llamaría *Ejercicios leves*, a base de los temas hoy puestos al día por los documentos conciliares.

Cuando las tandas se dan en retiro (y ya es sintomático que, tratando de Ejercicios, hablemos de tandas), pues entonces la predica-

<sup>65</sup> Ejercicios, n. 18.

ción suele adoptar tonos menores y se conjuga con alguna actividad espiritual de los ejercitantes. En esas tandas se reproduce algo así como la estructura de unos micro-ejercicios, condensados en tres, en cinco o en ocho días. Claro que esa estructura es por fuerza meramente externa y apenas algo más que un puro simbolismo. La condensación de todos los Ejercicios en pocos días resulta, en efecto, psicológica y espiritualmente punto menos que imposible. Las piezas ignacianas, arrancadas de su contexto total, privadas de su objetivo de elección y del ritmo que deberían seguir, pierden eficacia y no pueden ser captadas y asimiladas en la plenitud de su sentido. El ejercitante, por tanto, se ve en una inevitable alternativa: la de prescindir del director y del paso que suele marcar a los temas o recorrerlos superficialmente sin penetrar en ninguno. Alternativa inevitable, porque sucede que directores sin personalidad y sin el estudio adecuado de las circunstancias, se adaptan a esquemas prefabricados según pautas tradicionales.

Para aumentar la dificultad y disminuir la eficacia de tales Ejercicios se añade la circunstancia de su repetición crónica. No hay que darle vueltas: la repetición una y otra vez de los mismos Ejercicios engendra en muchos el hastío, da lugar a rutinas y formulismos y crea con frecuencia una predisposición psicológica de alergia contra ellos. San Ignacio avisaba sobre la conveniencia de que el ejercitante no supiese, en la semana anterior, lo que había de hacer en la siguiente, para que así concentrase con mayor interés sus facultades en lo que de momento le ocupaba<sup>66</sup>. Pero hoy cualquier ejercitante sabe desde el primer momento cuál será todo el itinerario hasta el último paso del día postrero. No se le deja ni el pobre recurso de la novedad que, cuando menos, mantendría alerta la atención. Yo no diré que los Ejercicios así reducidos, condensados y adaptados a una finalidad distinta de la primitiva, sean ineficaces. No diré que lo sean, aunque se repitan idénticos todos los años. Si el ejercitante supera la rutina y pone en juego una actuación personal enérgica, es muy probable que encontrará, aun después de muchos años, lo que no encontraría con otros métodos.

A pesar de todo me atrevo a insinuar si una visión realista de las cosas no aconsejará variar de métodos en los Ejercicios anuales y reservar la estructura actual—pero más depurada y más ignaciana—para circunstancias especialmente importantes de la vida.

JESÚS M. GRANERO SJ

---

<sup>66</sup> Ejercicios, n. 11.



## Las ideas del doctor Jivago

Después de cuarenta años de revolución bolchevique apareció el libro de Pasternak <sup>1</sup>. Para los belicosos apologistas de Occidente, para los rabiosos anticomunistas fue una bandera de inapreciable valor. Las ediciones se sucedieron. Sólo en España, nueve ediciones en cuatro meses. La obra se lo merecía, pero creo que no exagero si atribuyo parte del éxito comercial a la guerra fría, a razones políticas.

Los críticos posteriores han visto en el *Doctor Jivago* una gran obra. Pocos la han juzgado despectivamente. Para ellos Pasternak es un Dostoyevski de menos aliento. A otros les desconcierta y les parece absurdo el tan cacareado héroe, que nada tiene de heroico y moralmente resulta contradictorio.

El fervor por Pasternak se ha mitigado. Pero la obra tiene aspectos todavía intactos, que en los primeros tiempos no se apreciaron. Acaba de triunfar una película llamada *Jivago*.

Este trabajo ajeno a la política, si se puede ser ajeno, quiere ahondar en la filosofía de Pasternak. Aunque vivir sólo de filosofía es como alimentarse sólo de rábanos, según la heroína Lara.

Su filosofía es una filosofía de la vida. La vida está en la tierra, que ama y describe con especial ternura; está en la ciudad y está en los personajes, de los que se despide al acabar la obra. Y a los que vemos desaparecer envueltos en una suave música de felicidad. La vida es algo universal. Campesina o urbana, ella trae la primavera. Está en la taiga y en los cuadros azules de coles. La vida es difícil de definir, de abstraer, de acotar. Sometida a análisis, «los elementos

---

<sup>1</sup> BORIS PASTERNAK: *El doctor Jivago*. Barcelona, 1959.

de que está compuesta la vida son: agua, aire, el deseo de ser feliz, tierra y cielo» (p. 211).

Quisiera sintetizar, como en los libros de texto de filosofía, la concepción de la vida en Pasternak, pero resulta imposible. Para Pasternak la vida no es lo que nos espera, la vida es ya, está, vive definitivamente. La vida vivida intensamente, aun dolorosamente, es felicidad. Es la libertad y, sin embargo, es algo dado. Nace de la muerte. Se da de una vez para siempre y, sin embargo, es un continuo impulso hacia adelante. Es presente y es inmortal. Es naturaleza e historia. Naturaleza y arte. Es planta, es hombre, es Dios.

En este trabajo estudiaremos la obra desde diversos ángulos. Poco a poco irá apareciendo la unidad del mismo. El pensamiento de Pasternak, que no es fácil de captar, como él mismo lo confesó, se hará más claro en la recapitulación final.

### *El amor*

El amor, ni aun los ateos lo niegan, ha adquirido nuevas dimensiones con Cristo. Para muchos Cristo es el ejemplar excelso de la humanidad. Para los cristianos, Cristo es más que un paradigma moral. Cristo es la filantropía (todo el amor al hombre) de Dios al hombre. El redujo la ley a dos mandamientos: amar a Dios y al prójimo. El amor tiene una meta y una realización, ser uno como lo son Jesús y el Padre.

Pasternak ha debido meditar mucho sobre el amor cristiano. Tres aspectos cobran especial valor con Cristo, según Pasternak: la superación del concepto de pueblo, la nueva dignidad que adquiere la mujer y la redención del sufrimiento. Los dos primeros presentan especial originalidad y por lo mismo son discutibles.

Pasternak atribuye a Cristo la valoración del individuo. No es que todos los hombres sean iguales ante Dios. Esto ya lo habían sostenido muchos griegos y romanos y el Antiguo Testamento. Lo original es que, con la institución del reino de Dios, desaparecen los pueblos y sólo hay personas.

Para Jivago el destino de los judíos es trágico.

«La idea nacional impone a los judíos la necesidad obsesiva de ser y seguir siendo un pueblo y nada más que un pueblo, por los siglos de los siglos, cuando, gracias a una fuerza surgida en otro tiempo de su masa, el mundo entero se liberó de ese humillante destino» (p. 143).

Pasternak vuelve una y otra vez sobre el tema de los judíos. No acaba de entender cómo dejaron escapar la luz que les traía Jesús. Esa fuerza, esa nueva alegría nació en su tierra y habló su idioma. A Pasternak le repugnan las persecuciones judías. Pero le repugna la actitud judía de no querer mezclarse con los demás. Ve en ello una decrepitud histórica, falta de imaginación y pobreza de espíritu.



Todavía hay gente que quiere medrar con el sentimiento de pueblo. Son fuerzas de segundo orden, dice Pasternak. Quieren hacer retroceder a la historia. Es un falso pretexto para demagogos, para jefes faltos de imaginación, con exceso de énfasis y teatralidad.

A la mujer le dedica Pasternak páginas bellísimas. El personaje de Lara es sencillamente extraordinario. Jivago ve en la mujer un misterio; algo demasiado grande ante el que lo único que cabe es respeto y veneración. Jivago se puede imaginar a sí mismo profeta o cualquier cosa, pero no se puede imaginar mujer.

Especialmente bellas son las páginas dedicadas a las madres.

«Siempre me ha parecido inmaculada toda concepción, y en este dogma que afecta a la Virgen se expresa la idea universal de la maternidad.

En cada mujer que concibe se encuentra el mismo sentido de soledad, de abandono, de disposición tan sólo hacia sí misma. En este momento tan particular ya el hombre es un extraño, como si de ninguna forma fuera su partícipe y todo hubiera caído del cielo.

La mujer da a luz por sí sola a su criatura, se retira con ella, sola también, a otro plano de la existencia, donde hay más silencio y es posible tener sin miedo una cuna. Y sola, en silenciosa humildad, la nutre y la educa.

Se dirigen así a la Virgen: «Imploro con devoción a tu Hijo y tu Dios...» «Y mi espíritu se alegró en el Señor, mi Salvador. Porque ha mirado a la bajeza de su sierva. Porque he aquí que desde ahora me dirán bienaventurada...» «Porque el Omnipotente me ha hecho grandes cosas, y santo es su nombre.» Su criatura es la gloria. Pero lo mismo puede decirse de cada mujer. Su Dios está en su hijo. Las madres de los grandes hombres deben de experimentar esta sensación. Pero todas las madres son madres de grandes hombres y no tienen la culpa de que luego la vida las desilusione» (p. 323).

El amor cristiano es para Jivago una fuerza en expansión. Para Pasternak resulta Fausto falso e insincero en alguna manera por no querer aceptar este hecho y querer volver a concepciones superadas por la historia. Para Pasternak el símbolo de lo mejor de la humanidad es Cristo que se sacrifica. Y sólo a los que sufren se les revela el misterio de la vida.

Hay en la novela una escena significativa. Jivago y su familia han conseguido un pato y alcohol para celebrar una fiesta. La alegría de la fiesta se vuelve tristeza al sentir que en todas las casas vecinas nadie puede gozar ni de pato ni de alcohol. Por eso sentía la alegría de la revolución. Su amor al prójimo y su pacifismo no le impiden vibrar con la revolución.

«¡Qué alegremente suenan esos disparos!—pensaba—. Bienaventurados los perseguidos, bienaventurados los humillados. ¡Dios os ayude, disparos! ¡Disparos, disparos, vosotros queréis lo que yo quiero!» (p. 65).

Ese fue el impulso de la revolución, para Pasternak, aunque luego tomó otros derroteros, con los que él nunca comulgó. En otro capítulo estudiaremos la reacción de Jivago ante este hecho.

La preocupación social de Pasternak no se resuelve en fórmulas

concretas en su novela. Además, tampoco estudiaré en este trabajo el problema ético y menos éste; pues es el que más han debatido occidentales y comunistas. La preocupación de Jivago es más evangélica. Los que sufren son para él la parte más excelsa de la humanidad. Los hombres prácticos, los del triunfo fácil no son de la simpatía de Pasternak. Esos hombres son extraordinarios en el mundo corriente, pero las profundidades del corazón y lo grande y bello de la vida se les escapa. Sin embargo, ¡qué éxtasis y amor ante los que sufren!

«Envidiable es la suerte de los humillados, ellos tienen algo que contar de sí mismos. Todo lo que tienen ante sí. De este modo pensaba Cristo» (p. 65).

### *El arte*

Al iniciar el estudio de la concepción del arte en Pasternak, vamos a estudiar en primer lugar el sentido de la libertad. Esta digresión lo es sólo en apariencia. Pues su concepción del arte está estrechamente unida a su concepción de la vida y, en concreto, de la libertad.

Hay diversas clases de libertad: moral, política, metafísica, psicológica. Y el concepto sobre una cualquiera de estas clases de libertad varía según la escuela filosófica. En el Occidente el concepto fundamental es el de libertad metafísica y ésta como libertad de indiferencia o capacidad de elección. El hiato de la posibilidad es el que da el riesgo y la grandeza a la libertad. La libertad artística, la libertad política se miden por la capacidad de elegir entre varios. Es más, según los existencialistas estamos condenados a ser libres con este concepto de libertad.

San Pablo nos dice: «La verdad os hará libres.» Para Pasternak la libertad es estar anclados en la belleza, en la verdad. La comunión con la vida, ésa es la libertad. La verdadera libertad es un don del cielo.

«¡La libertad! La verdadera libertad no es la de la palabra, la de las reivindicaciones, sino una libertad caída del cielo, inesperadamente. Es una libertad obtenida por casualidad, por error.

¡Y qué grandes se sienten los hombres en su desorientación! ¿Lo ha advertido? Como si cada uno se sintiera aplastado por la fuerza heroica que ha descubierto en él» (p. 170).

De Jivago trascendía la sensación de la libertad. No por ser políticamente libre como un cosaco, sino por la conciencia de estar en armonía con el universo. Todo en él era como un don del cielo: su amor, su trabajo, su inteligencia.

Su arte lo sentía como otra manifestación generosa del Creador.

«En aquellos momentos, Yuri Andreievitch se daba cuenta de que no era él quien llevaba a cabo el trabajo esencial, sino algo más grande que él, que por encima de él lo guiaba: la situación del pensamiento y de la



poesía en el mundo, lo que a la poesía le estaba reservado en el porvenir, el camino que ella tenía que recorrer en su desarrollo histórico. El era solamente su ocasión y un punto de apoyo para que ella pudiera ponerse en movimiento» (p. 500).

Ahora podemos plantear ya el problema fundamental del arte. ¿Es realista? ¿Es formalista? Aquí la respuesta tampoco puede ser tajante. La filosofía de Pasternak no puede ser materialista cuando admite que el mundo, además de la tierra donde se entierran los muertos, es también reino de Dios.

Pasternak nos habla de un libro que trata de un cristianismo entendido de una nueva forma y de su directa consecuencia, una nueva concepción del arte. El arte en Pasternak es realista o, si se prefiere, vitalista. No porque copie de la vida, sino porque es una manifestación de la vida. El arte es la fantasía que presta belleza a los hechos vulgares. El arte es creación, novedad y originalidad. Pero el arte es un don, un regalo de Dios al mismo tiempo. Aquí no vale un Reino de Dios que sobrevuela la tierra, es la misma tierra transfigurada.

El arte no es un sector de la vida. No es tampoco una categoría. Es un espíritu, un soplo, una fuerza.

«El arte primitivo, el egipcio, el griego, el nuestro, son en el transcurso de muchos milenios, siempre la misma cosa, siempre arte en singular. Es una especie de idea, de afirmación de la vida, que por su ilimitada amplitud no se puede definir en cada palabra que implica. Pero cuando un átomo de esa fuerza entra en la composición del más complejo organismo, el arte supera de suyo el significado de todo lo demás y revela su fundamento esencial, el alma de cada representación» (p. 324).

Por eso a veces los grandes hombres, y Tolstoi habla de Napoleón, no son creadores. Los jefes, los que dirigen son víctimas de su poca imaginación, de su escasa fantasía. La genialidad no abunda y de ella se nutren los demás. Sin embargo puede haber genialidad en lo más sencillo. Así ve en Lara ese estilo inconfundible cuando lleva agua o cuando realiza cualquier trabajo. Se ve una cierta facilidad, cierta ligereza. Ciertamente «duende», dirían los andaluces.

«Como si desde hace mucho tiempo, desde la infancia, hubiese adquirido un impulso hacia la vida, y ahora todo estuviese ya hecho de suyo, con impulso ya, con facilidad y espontaneidad» (p. 339).

Una distinción filológica nos aclarará más las ideas sobre el arte. En castellano tenemos tres palabras de origen común: artístico, artificial y artificioso.

*Artístico* es lo que tiene arte. El arte es como la alegría o la tristeza. Y es algo nuevo o renovado, pero no repetido.

*Artificial*, en castellano, es lo hecho por la mano del hombre. Aquí podríamos incluir lo que no tiene originalidad, lo que sigue las leyes generales, lo que está falto de la chispa genial. Sin embargo, lo artificial no está reñido con el talento, ni con la honradez, ni con la generosidad.

El artista es el que comprende el caso único. El que sabe aceptar lo oscuro y amargo de la vida. Aunque no comulgue con ello.

*Lo artificioso* tiene un sentido originalmente positivo. Hecho con artificio, con ingenio más que con genio. Pero puede degenerar en postizo y rebuscado. *Lo artificioso es lo que busca la forma por la forma. Es ausencia de vida.* Se da en los ricos y en los pobres. En el pobre se da en forma de cazarería. Es el aldeano que cree que a él no se la pegan y que lo sabe todo. Y es un ignorante. Su viveza es estupidez y atraso. Y se da en los ricos. Suele haber en ellos excesivas formas de expresarse. Es amaneramiento y falsa originalidad.

«Mientras el orden de cosas permitió a los privilegiados cometer rarezas y ser caprichosos a costa de los no privilegiados. ¡Qué fácil había sido considerar originalidad y carácter lo que sólo era extravagancia y ese derecho a ser inútil de que gozaba una minoría a costa de la masa!

Pero apenas la masa se levantó y fueron suprimidas las ventajas de los privilegiados de la buena sociedad, todo el mundo perdió el color que lo caracterizaba, y, sin esfuerzo, renunciaron a una originalidad de pensamiento que nunca habían tenido realmente» (p. 201).

No toda imitación por ser imitación carece de arte. A algunos les es dado el don de la imitación. Piénsese en los actores y en los que llamamos comúnmente artistas de la escena. Además el arte se nutre de lo viejo. Se apoya en los maestros para dar el salto hacia adelante. Para Pasternak todo arte es apocalíptico, al meditar sobre la muerte engendra la vida.

Para Jivago la forma más abyecta por ausencia de arte es cierta forma de mimetismo. Es la del esclavo que idealiza su esclavitud. Se le hace odioso el énfasis y el misticismo de los que cantan lo que no sienten; los que idealizan al que triunfa, los que cantan lo de moda, aunque esto vaya contra su más íntima esencia.

### *Vida e historia*

El hombre, para Pasternak, está hecho de Dios y el trabajo. Cada período histórico es un trabajo secular en el que se ha expresado la vida. El trabajo más grande de la humanidad ha sido el cristianismo. La historia comienza con la acción del hombre sobre la naturaleza. Pero con Cristo la humanidad tiene un sentido: alcanzar la inmortalidad. Con Cristo la historia cambia de rumbo. El hombre había vivido hasta entonces fragmentado en pueblos, ahora conoce su unidad divina.

El amor cuando es verdadero y profundo es una comunión en la vida y con la vida, que lleva a sentir la armonía con todo lo vivo. Porque todo lo que es vivo goza fundamentalmente de la misma unidad. La vida es belleza y es verdad y, sobre todo, es libertad. Pocos hombres son capaces de sentir esto, de vivirlo. Pero al que le es dado sentirlo, goza de una felicidad única. Y aun el artista trágico sentirá



el goce de la existencia y el goce de la vida que es la auténtica felicidad. Es más, la única felicidad y fuente de paz.

La construcción de mundos nuevos y los períodos de transición son para ellos fines en sí. No han aprendido otra cosa, no saben hacer nada más. ¿Sabe usted de qué se deriva el desasosiego de esta mutación continua? De la falta de capacidad precisa, de talento. El hombre nace para vivir, no para prepararse a vivir, y la vida misma, el fenómeno vida, el don de la vida es algo tremendamente serio» (p. 341).

Este es uno de los párrafos más geniales de Pasternak, se comulgue o no con sus ideas. Hay mucho de cristiano en lo que sostiene Pasternak. Aunque quizá sus aplicaciones sean discutibles. El hombre siempre sueña y sueña en lograr o en realizar cosas. Y así va subordinando unos fines a otros y quizá no encuentra el sentido de su vida porque siempre los fines de su vida son algo exterior a ella. Nos sucede en nuestras vidas, según Pascal, como al cazador. Si al cazador le regalasen la liebre no disfrutaría, y si persiguiese la liebre sin esperanza de alcanzarla, tampoco tendría interés.

Este misterio también se ofrece en nuestras vidas. Si el sentido de nuestra vida es puramente escatológico, nuestra vida es ridícula, en el fondo no sólo nosotros estaríamos engañados, quizá Dios mismo nos había engañado al darnos un ser falso. Pero si la vida humana es un fin por sí misma tampoco tendría sentido, porque va contra lo que nosotros mismos sentimos.

El cristianismo da sentido a la vida. El misterio central del cristianismo es el misterio pascual. Es el misterio de la muerte y resurrección de Cristo. Son dos fases o dos aspectos de una misma acción. Cristo muere y Cristo, al morir, vence la muerte. Y con él vence la muerte el género humano. Nosotros participamos de esta muerte y de esta resurrección. Toda la vida cristiana se reduce a participar de ese misterio pascual. El cristianismo no es una ideología, es un hecho salvífico. Y toda la historia del hombre por ser historia salvífica estuvo ordenada, inconscientemente, a Cristo muerto y resucitado; hasta la historia humana comulga de este hecho.

Por eso podemos decir que no es exacto hablar del triple adviento de Jesús: el adviento del Antiguo Testamento que culmina en el Nacimiento de Jesús; el adviento actual de la Iglesia que culmina cada año en el aniversario del primero; y de otro adviento que culminará en la Parusía. Parece más exacto hablar de un único adviento que va madurando como espera y como realización en tres fases, la histórica, la sacramental y la parusíaca.

De las tres fases de la vida, nosotros estudiaremos aquí sólo la aparición de Cristo y la historia posterior. El aspecto parusíaco o escatológico lo estudiaremos al hablar de Dios.

Lo que nosotros llamamos presencia histórica de Cristo ocupa un lugar central en el pensamiento de Pasternak. Ya lo hemos estudiado por lo que respecta a la mujer y a la supresión del sentido estrecho de pueblo.

«Solamente después de Cristo los siglos y las generaciones han respirado con libertad. Sólo después de El ha comenzado la vida en la posteridad y el hombre no muere ya en la calle al pie de un muro cualquiera, sino en su casa, en la historia, en el ápice de una actividad dirigida a la superación de la muerte; el hombre muere dedicado por entero a esa búsqueda» (p. 16).

Cristo apareció en un momento histórico y El hizo al hombre Dios. Cristo es la vida de la vida. Pero este fenómeno se opera en la mayor sencillez. Pasternak observa que, en el Antiguo Testamento, el paso del mar Rojo es un símbolo del parto de la Virgen. Y es curioso el paralelismo entre los dos lados. En el primero, un jefe, un conductor de masas, hace un prodigio espectacular al gusto antiguo. En el segundo, una muchacha da en silencio y en secreto un niño.

Por eso Cristo nos libera de lo espectacular. El es fundamentalmente humano, sencillamente humano. Y con él cada vida humana se convirtió en la historia de un Dios, llenó con su contenido todo el espacio del universo. Diríamos en terminología moderna que Cristo ha sacralizado la vida.

Nosotros somos historia, no exteriormente y en abstracto, sino constitutivamente y en concreto. Nosotros no somos sino que nos hacemos, y nuestra realidad es ese hacernos hasta que llegue la muerte. Esta vida humana constitutivamente histórica es para Jivago sencillamente cristiana y divina. Para él, lo maravilloso de Cristo no son las reglas morales ni los formalismos, sino que usa parábolas extraídas de la realidad. La existencia humana se desnuda de todo lo accesorio con Cristo y, al ser más puramente humana con él, se convierte en divina.

Esto no evita al cristiano el vivir la oscuridad de la fe; el dolor y el sufrimiento. Y Pasternak nos ha presentado con toda grandeza esta tragedia. Para mí es especialmente valioso el estudio de Moravia, el intelectual izquierdista, sobre el carácter de Jivago. Está muy bien estudiada su originalidad.

La revolución rusa es una magnífica piedra de toque para contrastar sus ideas y carácter. Un personaje de una novela rusa nos contaría las grandezas de la revolución con sentido moralizador y pedagógico. Un personaje occidental, o sería revolucionario o sería anti-revolucionario, o sería problemático aceptando lo bueno y luchando con lo malo.

Jivago se encuentra con la revolución. El siente como ruso y como hombre la revolución en sí mismo. Es para él un hecho de la Providencia, casi evangélico. Es una conquista definitiva de la humanidad en muchas líneas. Se adhiere de corazón a la revolución. La acepta con fervor casi religioso. Y la acepta como quien acepta una operación dolorosa. Pero la revolución al triunfar se vuelve abstracta. Somete el hombre a una ideología, a una idea. Tiene muchos elementos falsos, postizos que supondrán una regresión a tiempos pasados.

Jivago tiene que aceptar esta revolución concreta, no puede rebelarse por dos razones. Primera, porque es un hecho que él, pobre



e indefenso, no puede cambiar y estaría derrotado. Pero tiene que aceptarlo y aquí está su grandeza por otra razón más profunda, porque se lo exige la vida. Así nos encontramos con que la vida le exige la aceptación de lo antivital y esto es una nueva afirmación de la vida. Como puede ser en un mártir cristiano la aceptación de la muerte por amor a la vida.

## Dios

Dios ha muerto, dijo Nietzsche. El viejo Dios ha muerto, dicen algunos más moderados. El tema se ha hecho popularísimo, sobre todo en los países protestantes. Tillich, Bonhoeffer y Bultmann han propugnado por un cristianismo sin supranaturalismo, sin religionismo y desmitologizado. El obispo anglicano John A. T. Robinson ha difundido estas ideas en el libro *Honest to God*, que ha constituido un gran éxito editorial. La traducción alemana habla de una tirada mundial de 800.000 ejemplares. La revista *Time* ha dedicado este año dos artículos a este tema del ateísmo cristiano y de la muerte de Dios.

Sería muy complicado explicar el complejo proceso que ha llevado a un gran sector del cristianismo a este planteamiento de lo religioso. Ha habido un progreso en el conocimiento de Dios. Los pueblos primitivos consideraban a Dios como el Señor de la Naturaleza. El pueblo judío lo consideró también como dueño de la historia. En los pueblos primitivos hay una consideración espacial de Dios. Dios está en determinados puntos. En los pueblos primitivos se ve continuamente a Dios haciendo prodigios. Todo lo inexplicable tiene valor religioso. Retazos de esta concepción quedan en el mundo. Hay personas que creen que el cielo es el espacio azul y allí reina Dios. Y que atribuyen hechos vulgares y enfermedades a los poderes diabólicos de la bruja vecina. Esta concepción ha sido la que han ridiculizado los rusos después del éxito del *Sputnik*.

Hoy día está superada esta concepción. Pero hay gente que quiere superar no ya la imagen de un Dios espacialmente alejado, sino aun metafísicamente alejado del mundo. Quieren suprimir todo hiato entre el universo y sus leyes, por un lado, y Dios con lo sagrado, por otro. En este esfuerzo está situada la concepción de Dios de Pasternak.

Para Jivago, una de las maneras de ver a Dios es la infantil; como fue la de su infancia. En la infancia el mundo es como un bosque hecho de cosas tangibles e indiscutibles, aunque no razonadas. El niño no ha descubierto su interioridad. Ante él desfilan los objetos de ese bosque: los rótulos, las estrellas, los escaparates de las tiendas, los coches, Dios, la Virgen y los santos.

«En aquel tiempo creía con una fe casi animal en el dios de aquel bosque, en un dios guardabosque.»

«Ahora no le tenía miedo a nada, ni a la vida ni a la muerte, porque

todo, todas las cosas del mundo, formaban parte de su vocabulario. Sentíase al mismo nivel del universo y asistía al oficio fúnebre de Anna Ivanovna de una manera muy distinta de como asistió al de su madre. Entonces le pareció que iba a morir de dolor, tenía miedo y rezaba. Ahora escuchaba el oficio como una comunicación que se le hiciera a él directamente y que le concernía de una manera personal. Prestaba oído a las palabras y les exigía un sentido claro como se le exige a cualquier cosa, y nada tenía de común con la devoción el sentimiento que experimentaba con respecto a la legítima descendencia de las fuerzas supremas de la tierra y del cielo, ante las cuales se inclinaba, como ante sus mayores progenitores» (p. 103).

Lo curioso de esta concepción de Dios es que se profesa cristiana. Hay un personaje curiosísimo, Nikolai Nikolavitch, el que más influye en la mentalidad de Jivago que afirma a un poderoso intelectual:

«Usted no comprende que se puede ser ateo, no saber si Dios existe ni por qué, y al mismo tiempo saber que el hombre no vive en la naturaleza, sino en la historia, y que, en el concepto que se tiene hoy de ella, ha sido fundada por Cristo, que el evangelio es su fundamento. Pero, ¿qué es la historia? Es dar principio a trabajos seculares, para llegar poco a poco a resolver el misterio de la muerte y superarla en el porvenir. Por eso se descubre el infinito matemático y las ondas electromagnéticas y por eso se componen sinfonías» (p. 17).

Y esto se apoya, según Nikolai, en el amor al prójimo, que es una fuerza viva que necesita expansionarse; en la concepción de la vida como sacrificio y en el ideal de la libre individualidad.

Antes de hacer una crítica de estas teorías tenemos que tributar homenaje a la originalidad y profundidad de este cristianismo. Que un ruso, aislado de todo contacto con la civilización occidental desde 1913, exponga unas ideas, que son las más candentes en el mundo cristiano de 1966 y que no se quede atrás ni en audacia ni en claridad ni en honradez, es admirable.

Todo lo que de cristiano tiene Pasternak lo podemos aceptar. Pero nosotros tenemos que hacer tres precisiones. Tenemos que fijar unas bases mínimas sobre la inteligencia de Dios, sobre el reino de Dios y sobre la escatología.

Es indudable que la teología es una ciencia humana. Es un conocimiento humano de Dios a la luz de la revelación. La revelación se encarna en la historia, no puede sobrevolarla. El mensaje de Dios se encarna en mentalidades nuevas; no sólo palabras nuevas. Puede ser que la imagen de Dios que ha tenido una época a nosotros nos resulte difícil de entender. Pero es indudable que esto no puede llevarnos al relativismo. Y en concreto a Dios lo conocemos en el mundo y por el mundo. En Cristo hemos tocado a Dios hecho carne. Pero Dios tiene que ser algo en sí, algo personal, que tiene sentido más allá y con prioridad de ser fundamento del universo y del hombre.

Esto no creo que hubiera tenido demasiada dificultad en aceptarlo.



En los momentos más intensos de su vida, Jivago se vuelve a Dios como Señor y le da las gracias.

Otro concepto es el de reino de Dios. Cristo es Dios para los hombres, el hombre para los hombres y el hombre para Dios, y éstas son las tres perspectivas de un amor inmenso. Pero históricamente Cristo ha querido realizar el reino de Dios como Iglesia. Y es verdad que la encarnación del Reino de Dios concreta, la Iglesia, a lo largo de la historia, ha adolecido de muchos fallos.

Lo visible de la Iglesia, lo jerárquico social, es lo equivalente al lado humano de Jesús. La aceptación de la Iglesia con todos sus fallos es la aceptación de un misterio; como es la aceptación de Cristo hecho hombre. Misterio que no deben ocultar los grandes fallos de la Iglesia. El que no acepte este misterio quizá lo haga por soberbia. Y si se profesa cristiano, ¿podríamos creer que hubiese aceptado el misterio de Cristo en su vida terrena?

Y el último punto es la escatología. Luchar por la inmortalidad es darle sentido a la vida. A mí me parece que esto no basta; hay que saber de alguna manera de qué inmortalidad se trata. Como no tiene sentido la libertad por la libertad. Libertad de algo tiene sentido si tiene un para qué. La libertad es camino para la verdad, para el ser. Y la inmortalidad tiene que ser inmortalidad de algo.

La inmortalidad que profesa Pasternak es cristiana. Nos habla del oficio de difuntos donde: «El sollozo sobre el ataúd se convierte en canto de alabanza.» Se fija en el letrero que reza: «Bendita sea la Cruz, Cruz vivificadora, invencible victoria de la piedad.» Son constantes en él los sentimientos pascuales, el gozo de la muerte que engendra en el arte. Y encuentra símbolo de esta verdad por todos los caminos de Rusia y de su historia. Así concluye su poesía de Semana Santa:

«Lo creado y la carne a medianoche  
callarán. Y una voz de primavera  
dirá que, apenas el buen tiempo llegue,  
se podrá en el esfuerzo  
de la resurrección vencer la muerte.»

Nuestra esperanza se apoya en un misterio de fe. No sabemos cómo será la otra vida. Pasternak nos habla de una manera personal de entender la vida eterna.

Jivago tiene reflexiones sobre la resurrección. Es difícil saber qué quedará de nosotros, o mejor, cómo seremos en la vida eterna. Jivago rechaza el modo corriente de entender la resurrección, que es sólo un consuelo para los débiles. Dos son los argumentos que emplea. El primero, ¿dónde se meterían los ejércitos acumulados durante milenios? No bastaría el universo, y la divinidad, el bien y el raciocinio desaparecerían del mundo. «Serían aplastados por esa ávida muchedumbre animal» (p. 82).

A todo lo largo de la obra se ve el prejuicio de Pasternak contra lo multitudinario y gregario. Ve en el cristianismo el que ha conquis-

tado la libertad para el hombre individual. Es cierto que bajo mil formas ha sido oprimido el individuo por la masa y por el número. Pero el número en sí no es malo. Puede ser bueno y puede ser malo. El hecho de que haya una muchedumbre puede ser motivo de felicidad, de fuerza de la vida y de gloria de Dios. Además en el cielo, según Jesucristo, serán como ángeles. Y por la resurrección de Cristo, esperamos resucitar transfigurados.

Luego analiza qué es ser una persona y ve en la persona la conciencia. La conciencia, dice Jivago, es un faro dirigido hacia afuera. Desear conscientemente dormir es tener insomnio; advertir el trabajo de la propia digestión, es buscar un trastorno nervioso. El hombre, prosigue Pasternak, se ha expresado siempre en un acto hacia afuera, en la obra de sus manos, en la familia, en los demás. El alma del hombre es justamente el hombre presente en los otros.

Esto es verdad, pero sólo parcialmente. Se podría demostrar con argumentos y llegar a esta conclusión: el conocimiento sobre nosotros mismos es un conocimiento como sujetos y este conocimiento es el más evidente, el más cierto y el más fuerte, aunque quizá sea el más pobre en formulaciones científico-rationales. Es raro que Pasternak en este punto se haya dejado llevar del racionalismo y no de la intuición personal y fundamental que todos tenemos.

### *Armonía*

Las manifestaciones vitales son múltiples. Hay diversos estratos: el mundo inorgánico, que si no es vivo, es virtualmente vital por ser apto para la vida; el mundo vegetal, el animal, el espiritual y la vida divina. Los diversos órdenes aparecen claramente divididos para cualquier niño o para cualquier persona ruda. Pero a un hombre inteligente esta división le traerá muchas veces de cabeza.

El cristianismo ha afirmado todos estos planos. El superior puede asumir e integrar al inferior. Pero lo más maravilloso es que el orden inferior puede ser símbolo del orden superior. Así se han desarrollado las teorías de símbolo y del signo. Hay toda una copiosa literatura teológica sobre el particular.

En Cristo hombre se revela el Padre. Los milagros son para San Juan, antes que expresiones de las leyes naturales, revelaciones de la vida pascual de Jesús. Los sacramentos son signos sensibles que significan y causan la gracia, la vida divina. El término sacramento se está extendiendo a más y más cosas.

Hoy día vemos que la encarnación de Cristo llegó a todo, hasta la tierra, y el polvo. Pero no lo hizo empobreciendo las realidades inferiores, sino potenciándolas. De ahí la armonía universal, cristiana. Todo está redimido. El mundo ha encontrado la paz.

Esta sensación de armonía ante todas las realidades la vida es un tópico en Jivago.



«Pero ningún mecanismo habría funcionado si su regulador principal no hubiera sido un sentimiento de suprema y fundamental indiferencia. Esa indiferencia dada por el sentimiento de la relación que une las existencias humanas, por la certidumbre de su comunicación recíproca, por la sensación de fidelidad que nace de la idea de que todo cuanto ocurre no se cumple sólo sobre la tierra donde se sepultan los muertos, sino también en otro lugar, en ese que algunos llaman Reino de Dios, otros historia y otros de un modo distinto» (p. 20).

Pero el reino de Dios no aniquila al hombre, lo potencia.

«Y he aquí que en aquella orgía de mal gusto, en oro y mármol, llegó él, ligero y vestido de luz, fundamentalmente humano, voluntariamente provinciano, el Galileo, y desde ese instante los pueblos y los dioses dejaron de existir y comenzó el hombre, el hombre carpintero, el hombre agricultor, el hombre pastor entre un rebaño de ovejas a la puesta de sol, el hombre cuyo nombre no sonaba solemne ni feroz, el hombre generosamente ofrecido a todas las canciones de cuna de las madres y a todos los museos de pintura del mundo» (p. 54).

Esta armonía da sentido a la vida.

«Hasta ahora se consideraba que lo esencial del Evangelio eran las máximas reglas morales contenidas en los mandamientos, mientras que para mí lo principal es que Cristo habla con parábolas extraídas de la vida diaria, explicando la verdad a la luz de la existencia cotidiana. La base de esto es el concepto de que la comunión entre los mortales no acabará nunca y la vida es simbólica porque tiene un significado» (p. 53).

Pero esta armonía no se circunscribe a las relaciones entre el hombre y Dios y los hombres entre sí. Pasternak encuentra otras mil manifestaciones.

«Ayer estuve en el mitin nocturno. Un espectáculo extraordinario. La madrecita Rusia se ha movido. Incapaz de quedarse en su sitio, camina de un lado para otro, no se encuentra y habla y habla sin cesar. Y no basta que hablen sólo los hombres. Las estrellas y los árboles se han reunido y charlan, y las flores nocturnas filosofan y las casas celebran mítines. Es algo evangélico, ¿verdad? Como en el tiempo de los apóstoles. ¿Se acuerda de San Pablo? 'Hablad los idiomas y profetizad. Rogad para que se os dé el don de la interpretación'» (p. 170).

Sin embargo, Pasternak no es un evasivo, todo lo contrario, en lo cotidiano ve la única verdad y grandeza.

«¿Cuál ha sido el golpe genial en todo esto (la revolución)? Si alguien hubiese recibido la misión de crear un mundo nuevo, de empezar una nueva enumeración de los años, en primer lugar necesitaría un espacio limpio. Esperaría que finiquitasen los viejos siglos, antes de emprender la construcción de los nuevos necesitaría una cifra redonda, una línea neta y un país virgen. Y ya ves. Esto no ha ocurrido nunca, este prodigio de la historia, esta revelación se manifiesta de lleno en la vida diaria que continúa y sin consideraciones con respecto a ella. No ha comenzado desde el principio, sino desde la mitad, sin una fecha elegida de antemano, mien-

tras los tranvías recorren la ciudad. En esto reside su mayor genialidad. Lo sublime sólo puede manifestarse de esta manera: intempestiva y oportunamente» (p. 224).

Aunque este artículo deliberadamente se quiere abstener de juicios políticos, conviene aclarar que las dos citas anteriores se ponen en boca de personajes antes de 1918. Otro es el juicio de Pasternak sobre la expresión oficial que tomó posteriormente la revolución. Pasternak ciertamente no tiene nada de marxista.

Pablo VI ha dicho recientemente que lo verdaderamente humano es cristiano; quizá volvamos alguna otra vez sobre esto. Y ya, genialmente, dijo Santo Tomás: «La verdad, venga de donde viniere, siempre será del Espíritu Santo»<sup>2</sup>.

Pasternak, sin embargo, no confunde. Su sentido de la armonía no quiere decir monismo, dogmatismo excluyente. En el momento de mayor fervor dirá Lara:

«—¡Yurotchka! ¡Yurotchka! ¡Qué inteligente eres! Lo sabes todo y lo comprendes todo. Yurotchka, tú eres mi fortaleza, mi refugio, mi vida. Que el Señor me perdone este sacrilegio» (p. 490).

La armonía entre psique y soma nos la describe también.

«—Hoy son muy frecuentes las formas microscópicas de hemorragias cardíacas. No todas son mortales. En determinados casos es posible sobrevivir. Es una enfermedad de estos últimos tiempos. Creo que las causas son de orden moral. La inmensa mayoría de nosotros se ve obligada a una hipocresía constante, convertida en sistema. Pero uno no puede, impunemente, mostrarse cada día distinto de como es, sacrificarse por lo que no se ama, alegrarse de lo que nos hace infelices. El sistema nervioso no es una palabra vana o una invención. Está formado de tejidos. Nuestra alma ocupa su puesto en el espacio y está dentro de nosotros como los dientes en la boca. No es posible violentarla impunemente hasta el infinito» (p. 551).

Pero quizá donde más clara se ve la armonía es en aquel pasaje en que el autor se despide de Jivago. El autor recuerda su amor con Lara, que dio a su personalidad la forma definitiva y única.

«¡Qué amor había sido el suyo, libre, extraordinario, que a ninguno podía compararse! Habían pensado y comprendídose como otros cantan. Se habían amado no porque fuera inevitable, no porque habían sido 'arrastrados por la pasión', como suele decirse. Se amaron porque así lo quiso todo lo que les rodeaba; la tierra a sus pies, el cielo sobre sus cabezas, las nubes, los árboles. Su amor placía a todo lo que les rodeaba, acaso más que a ellos mismos; a los desconocidos por la calle, a los espacios que se abrían ante ellos durante sus paseos, a las habitaciones en que se encontraban y vivían.

Esto, esto había sido lo que les acercó y unió tanto. Nunca, ni en los momentos de más libre y olvidada felicidad les había abandonado lo más alto y apasionante. La satisfacción por la armonía del mundo, la sensación

<sup>2</sup> «Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est», frase atribuida por Santo Tomás a San Ambrosio en *De Veritate* q. 1 art. 3. El texto está sacado del comentario a la Epístola a los Corintios del Ambrosiaster y dice así: «Quidquid enim verum a quocumque dicitur, a sancto dicitur spiritu.»



de estar en relación con él, de participar de la belleza de todo el espectáculo del universo.

Vivían de esta participación. Y por esto el dominio del hombre sobre la naturaleza, el culto y la idolatría del hombre no los atrajeron jamás. Los principios de un falso culto social transformado en política les pareció una cosa bien miserable y ninguno los comprendió» (p. 569).

### *Conclusión*

Al llegar este trabajo a su fin pide una recapitulación. Es la hora de indicar el relieve más acusado de su filosofía: su humanismo. El hombre es el protagonista. En él confluyen todas las manifestaciones de la vida. El hombre ha vivido en múltiples culturas. Pero podemos distinguir en él dos fases: antes de Cristo y después de Cristo.

Antes de Cristo, el hombre está dominado por la naturaleza. Los monstruos y los dioses lo tenían sobrecogido. Después vinieron las primeras culturas, los primeros pueblos. Pueblo quiere decir masa, esclavitud al número, dominio del jefe, crueldad, fastuosidad, idolatría de lo accesorio y vistoso.

Cristo descubre al hombre en su cotidianidad. Y en el hombre sus dimensiones más excelsas: al individuo, al hombre que se sacrifica y sufre, al niño, a la mujer. Con Cristo el hombre tiene una casa, una patria, vive en la historia, en el Reino de Dios. Es una eclosión de vida, de arte, de amor al prójimo. Es un impulso a la inmortalidad. El hombre se hace Dios.

«Desaparecida Roma, cesaba el poder del número, la obligación, impuesta a cada uno con las armas, de vivir como todos los demás, como la masa. Los jefes y los pueblos desaparecen en el pasado, surge el respeto hacia la personalidad, la afirmación de la libertad. Cada vida humana se convirtió en la historia de un Dios, llenó con su contenido todo el espacio del universo. Como se dice en un cántico de la Anunciación, Adán quería ser Dios y se equivocó, no lo fue. Pero luego Dios se hizo hombre para hacer de Adán un Dios. 'Dios es hombre y hace Dios a Adán'» (p. 473).

Para Pasternak, la revolución soviética también brotó de la vida. Tiene aspectos nuevos como retoños de la misma fuerza del cristianismo. Son admirables su interés por los trabajadores, su lucha contra el lucro. Pero en otros aspectos es una regresión. Es un paso atrás. Esa admiración y exaltación de los jefes; ciertos dogmas sociales que sacrifican al individuo. No se pueden tomar en serio sus afirmaciones fundamentales sobre la vida y la felicidad. Es un humanismo que no llena el corazón.

El humanismo de Goethe es también una de las mayores manifestaciones artísticas de los últimos tiempos. Pero para Pasternak hay también algo de falso en Fausto. Es algo preconcebido, artificioso. Es querer preterir el cristianismo para refugiarse en los hexámetros de Hesíodo. Y este buscar cosmogonías antiguas está totalmente di-

vorciado del espíritu de nuestra época, de los temas que solicitan su interés.

También es falso cierto cristianismo chato y sin imaginación. Cristianismo recargado y teatral. Cristianismo cuya única preocupación son las pasiones, de las que hay que librarse. Pasternak encuentra en el contacto directo con el primitivo cristianismo la verdad. Con la Virgen, con Jesús, con la Magdalena, que ruega al Señor: «Suéltame de mi culpa, como yo suelto mis cabellos.» Un cristianismo sin énfasis, sin retórica. En él se encuentra junto a la más pura sencillez humana. «¡Qué esencialidad, qué igualdad entre Dios y la vida, entre Dios y el individuo, entre Dios y la mujer!» (p. 474).

JESÚS OLZA SJ



## Congreso internacional de Teología del Concilio Vaticano II

(Roma, 26 septiembre - 1 octubre 1966)

Un Congreso teológico internacional, que se reúne en Roma antes del año de la clausura del Concilio Vaticano II, que tiene como tema de estudio la Teología del Concilio Vaticano II y que reúne entre sus ponentes y conferenciantes un haz apretado de primeras figuras en el campo teológico, como el que ofrecían los programas anunciadores, parece que debe ser considerado el acontecimiento teológico del año. Algo serio y de verdad importante. Esto debieron pensar los 1.200 teólogos, profesores y especialistas, que acudieron a Roma desde los puntos más distantes. Terminado el Congreso, mientras el espíritu fatigado hace revisión de los frutos recogidos, la impresión es confusa. Estas notas desean y buscan algo de claridad para señalar los aciertos y las deficiencias y para gustar los frutos indudables.

### *Prehistoria y primera historia del Congreso*

La prehistoria del Congreso, hasta desembocar en el amplio programa que convocó a los teólogos del mundo entero, se ha dicho que pasó a través de tensiones entre fuerzas conservadoras y progresivas, análogas a las que agitaron el Concilio. Es verosímil y lógico, dada la proximidad del Concilio y las soluciones de compromiso a que, en más de una ocasión, había recurrido la Asamblea Conciliar. Puede ser también que en esos rumores haya que tener en cuenta la carga de fabulación anecdótica a que es tan propicio el ambiente romano. En

todo caso, no cabe duda que un Congreso Internacional de Teología, con la Teología del Concilio Vaticano II por tema y celebrado en Roma, ofrecía una espléndida ocasión para orientar la reflexión teológica posconciliar en una dirección determinada. Al menos en espacios particularmente abiertos a todo influjo romano. Y la ocasión espléndida pudo ser tentación.

Eso pudo haber sido la prehistoria del Congreso. La historia, que comienza con el anuncio aparecido en *L'Osservatore Romano* (28-29 mayo 1965), no conoce nada de tales proyectos. Si acaso, un observador suspicaz podría descubrir ciertas huellas en la insistencia en el carácter universal del Congreso, en la pluralidad subrayada de escuelas y tendencias. Un Congreso Internacional no tiene motivo alguno para notarlo. El hecho es que el Congreso nace convocado por los «Rectores de las Pontificias Universidades y Ateneos de la Urbe». Bajo la presidencia del R. P. Dhanis, Rector de la Universidad Gregoriana, los once rectores formaron el Consejo de Dirección. El Papa, tanto en la carta dirigida al comienzo del Congreso al Cardinal Pizzardo, como en el discurso final a los congresistas, había de hacer alusión elogiosa a esta colaboración y armonía de los diferentes centros romanos. Quedan ya lejos los tiempos del pontificado de Juan XXIII, de tensión entre la Universidad Lateranense y el Instituto Bíblico y Universidad Gregoriana. Esa «concordia de sentimientos», de que se felicitaba el Sumo Pontífice, es en buena parte obra suya. Ahí encontró el congresista, ya inicialmente, un dato constructivo.

### *El montaje del Congreso*

La participación en el Congreso con comunicaciones o conferencias no estaba abierta a la iniciativa individual. Se invitó directamente a unos setenta teólogos eminentes, representando diferentes escuelas y nacionalidades. De hecho se juntaron 72 trabajos: 17 conferencias y 56 comunicaciones. Sacerdotes seculares (23 intervenciones), jesuitas (21) y dominicos (9), llevaron el peso del Congreso. En total estaban representadas doce órdenes religiosas. Desde el punto de vista del pluralismo internacional, especialmente subrayado en la convocatoria del Congreso, se consiguió una relativa universalidad. Hay que señalar, sin embargo, la exigüidad de la participación del Nuevo Continente, la ausencia del mundo afroasiático, la excesiva importancia relativa de la representación italiana (16 intervenciones entre conferencias y comunicaciones). La debilidad de la representación española fue notada y comentada por todos los cronistas de los diarios españoles. Cinco comunicaciones a cargo de los profesores Aldama, Alfaro, Javierre, Jiménez Urresti y Salaverri. Al margen de sentimentalismos, hay que reconocer que, en el reparto proporcional cuantitativo, la parte correspondiente a España refleja con bastante exactitud el valor real de la ciencia teológica española actual. Por



otra parte, es de justicia adelantar la alta calidad científica de las cinco intervenciones.

### *Los temas del Congreso*

El tema general del Congreso era *La Teología del Concilio Vaticano II*. Para su estudio se dividió en diez temas: Misterio de la Iglesia; Colegio episcopal y origen del oficio episcopal; María y la Iglesia; Presencia del Señor en la comunidad de culto; El deber misionero esencial de la Iglesia y relación con religiones no cristianas; Concepto teológico de Historia de la Salvación; El Misterio de la Sagrada Escritura y de la Tradición; Libertad religiosa; Fundamento teológico del diálogo de la Iglesia con el mundo; Ecumenismo. En el plan del Congreso cada uno de estos temas debiera ser estudiado en dos conferencias que encuadrasen el grupo de comunicaciones referentes al tema. El plan se realizó, casi exactamente, conforme a lo previsto. Sólo los temas referentes al Colegio episcopal, al deber misionero de la Iglesia y a la Historia de la Salvación hubieron de contentarse con una sola conferencia. En compensación reunieron el mayor número de comunicaciones (nueve, siete y ocho, respectivamente).

En su conjunto, eran los grandes temas del Concilio. Habría que señalar la ausencia del tema del laicado, puesto que se pretendía una reflexión global sobre la Teología del Vaticano II. El tema, tan dolorosamente vivo en España, Francia, Holanda, Canadá y otros países, no parece que haya impresionado a los teólogos que desde Roma estructuraron el Congreso. En la práctica, sin embargo, hay que notar que, más que lagunas en el temario, la impresión era la de sobreabundancia que desborda la capacidad de estudio y reflexión de un Congreso.

Este desbordamiento se advirtió ya en la misma aplicación del método de trabajo. Los oradores que habían de intervenir habían sido elegidos por el Consejo Ejecutivo del Congreso. Es justo reconocer que la elección, dentro del riesgo que supone siempre cualquier opción, ha estado fundamentalmente acertada. Cualitativamente faltaban moralistas y escrituristas, escasamente representados estos últimos. Faltaban nombres, tal vez ausentes pese a la buena voluntad del Consejo Ejecutivo. ¡Sobraban algunos otros, por desgracia, ya solamente nombres! Pese a estos reparos inevitables, el resultado ha sido el de un brillante y rico pluralismo, reflejo bastante fiel de lo que debe ser el diálogo teológico en la Iglesia posconciliar.

La limitación de las intervenciones oficiales debía ser subsanada por la densidad del diálogo y discusión, que debería seguir a la exposición de los oradores. En las dos convocatorias del Congreso se invitaba a todos los asistentes a participar en ese diálogo y discusión, «al que se daría gran importancia y tiempo notable». Era lógico. Un Congreso de teólogos no puede ser un ciclo de charlas a fieles devotos congregados para ser ilustrados sobre el espíritu del Concilio.

La discusión, el diálogo, debiera ser el momento culminante del Congreso. En él debiera desembocar lógicamente el pluralismo tan cuidadosamente buscado en el Congreso. Sin embargo, la realidad ha sido que el diálogo y discusión en casi ningún momento estuvo a la altura de las esperanzas depositadas en él. ¿Causas? En primer lugar habría que culpar a esa abundancia de temas, y temas importantes, propuestos en el Congreso. El interés y la atención se dispersaban necesariamente. A veces las dos conferencias oídas en una misma sesión versaban sobre temas tan dispares como puede ser «la Presencia del Señor en la comunidad de culto» (K. Rahner) y «la fundamentación de la Teología misionera en la caridad del Padre» (J. Masson).

Además, la celebración del Congreso en las afueras de Roma, en la *Domus Pacis*, con las consiguientes dificultades de transporte, limitaron notablemente la disponibilidad de tiempo. El margen amplio de tiempo, que necesariamente hubo que conceder al transporte de congresistas, hubo que tomarlo de lo que debiera haber sido tiempo de discusión. Es un secreto del intrincado mundo romano de precedencias y preferencias el porqué de la no utilización de la gregoriana como sede del Congreso, con todas las ventajas funcionales a su favor. Fue una lástima. Las consecuencias las pagó el Congreso, los cansados congresistas y la economía de los organizadores, que puso al servicio de los participantes un excelente servicio de autobuses, inmunes a los *scioperi* de aquellos días. Una última causa, decisiva en el fracaso del diálogo, fue el número de congresistas. La discusión en sesiones generales a las que asisten alrededor de los mil congresistas, nunca podrá desarrollarse de un modo verdaderamente vivo.

### *El Congreso en marcha*

No vamos a hacer una exposición detallada del desarrollo del Congreso. Desbordaría los límites de una simple nota de referencia. Ese desarrollo es ya suficientemente conocido a través de la información de la Prensa. Únicamente haremos notar las intervenciones o los aspectos que, a nuestro juicio, destacaron por algún motivo.

Tres de los oradores que intervinieron el primer día dejaron entrever una común preocupación frente a la ebullición teológica de la época posconciliar. Los tres pertenecían a las altas esferas romanas organizadoras del Congreso. En la sesión inaugural puso de relieve Monseñor Garrone la urgencia del trabajo serio teológico sobre el Concilio. Se trata de una tarea necesaria para el bien de la Iglesia. Subrayó la necesidad de superar una actividad anárquica de los teólogos, que cree poder dudar de todo, asegurando el verdadero método teológico y fijando los verdaderos lugares teológicos de los que arranque, bien fundada, la reflexión teológica. El Congreso con su pluralidad y unidad debe ser el comienzo de una seria y fecunda reflexión



de todos los teólogos, unidos, en su diversidad, por un mismo que-hacer. *Monseñor Parente* supo abrir un hueco, al final de su disertación sobre el Misterio de la Iglesia a la luz de la unión hipostática y del Cuerpo Místico, para insistir en la importancia fundamental y salvaguardadora del Magisterio Romano. *Monseñor Carlo Colombo*, disertando sobre el Misterio de la Iglesia en el Misterio de la Historia de Salvación, dio paso a idéntica temática. La Iglesia corre el riesgo y tentación permanente de identificación con el mundo «cuando aquellos que tienen el deber de vigilar por la pureza de la fe y de la verdad evangélica, los sucesores de los Apóstoles, descuidan su vigilancia». La presencia de un maestro y de un pastor, al que Jesucristo ha asegurado una asistencia peculiar, es una garantía de victoria en la tentación.

No cabe duda que la coincidencia de estos tres hombres, de relevante posición en los ambientes de la Curia, en este mismo tema, aludido, al menos en dos casos, de un modo un tanto forzado, tiene un sentido indicativo de preocupación de un ambiente común. En cierta medida algunos creerán volverla a encontrar en las palabras que el Papa dirigirá al final al Congreso. Hay que notar, sin embargo, que el desarrollo del Congreso, juzgado por las actuaciones de sus hombres más representativos, no dio fundamento a estos recelos. Más bien todo lo contrario: equilibrio ponderado, profundidad y serenidad en el tratamiento de los problemas abordados. Si esto es así, lo preocupante tal vez sea esa desconfianza hacia la Teología de hoy, que crece ascendente, un poco por doquier, en ambientes eclesiásticos.

### *La intervención española*

Los cronistas españoles en Roma, empeñados en la ardua tarea de acrecer el catálogo diario de los éxitos españoles a lo ancho del mundo, se encontraron con la poco agradable sorpresa de que las intervenciones españolas se reducían a cinco comunicaciones. De lo que habían sido y dicho esas comunicaciones dijeron muy poco. Para nosotros, en cambio, constituyeron una sorpresa agradable. Fueron cinco comunicaciones con garra teológica y con calidad. Hubiesen llenado sin dificultad el espacio de más de una conferencia diluida y sin interés.

El Prefecto General de Estudios de la Gregoriana, *Padre Alfaro*, presentó una síntesis poderosa de los fundamentos cristológicos de la Ecclesiología del Vaticano II. Siguiendo la directriz, que viene vertebrando desde hace tiempo sus reflexiones teológicas, expuso una visión general de la economía, salvadora de Dios a partir del dinamismo del Cristo glorificado. El sacramento de la acción salvadora del Señor glorificado es la Iglesia. El *Padre Salaverri*, analizando en las fuentes escriturísticas la índole singular del Colegio de los Doce, hizo una original y sugerente distinción entre el Colegio de los Doce

y los Apóstoles. Los obispos serían los sucesores de los Apóstoles en cuanto Apóstoles, no en cuanto Colegio de los Doce. Por nuestra parte notamos que esta distinción, si se acepta, puede tener largo eco en la fundamentación escriturística de la Teología del Episcopado, en un sentido de mayor sobriedad y precisión.

A la misma hora en que el Padre Salaverri leía su comunicación, el *Padre Javierre* abordaba, con la maestría a que nos tiene acostumbrados y con agudo sentido ecuménico, un tema, importante por su carácter metodológico, referente al estudio del origen y naturaleza del episcopado. La base de estudio patrística, libre de los prejuicios y complicaciones del teólogo contemporáneo, permite un camino directo sumamente apto para el diálogo ecuménico. La búsqueda de inspiración del diálogo actual en el pensamiento fresco de los Padres es importante. La voz de Javierre fue una de las contadas que en el Congreso apuntaron en esa dirección. El *Padre Aldama*, sobre un punto concreto de la Mariología conciliar, la presentación de María en los documentos del Concilio como «tipo» y «ejemplar» de la Iglesia, expuso un estudio modelo de precisión. Los dos términos, «tipo» y «ejemplar», usados por el Concilio indistintamente, podrían expresar, el primero, la que se puede llamar perspectiva óptica de la relación María-Iglesia; el segundo, la perspectiva ética. María es el «ejemplar» de la permanente tendencia renovadora de la Iglesia. Finalmente, la aportación del *doctor Jiménez Urresti* versó sobre el tema de la libertad religiosa objeto de la Declaración conciliar. Un trabajo exacto, de especialista, sobre los límites discutidos de la noción de libertad religiosa y sobre la argumentación que, inmediata y específicamente, la justifican en el pensamiento del Vaticano II.

### *La alta meseta del Congreso*

En general se puede decir que las grandes figuras del Congreso no decepcionaron en sus intervenciones. *De Lubac*, asiduo asistente a todas las sesiones, ausente a la hora de figurar, buscado y siempre asequible al diálogo de los pasillos, presentó una bella comunicación sobre el Misterio de la Iglesia y su expresión dialéctica en pares de cualidades antinómicas. *Schillebeeckx* y *Martimort*, en sus respectivas comunicaciones, consiguieron un auditorio denso y atento, como en muy pocas ocasiones. Ninguno de los dos defraudó a la masa de congresistas que acudió a oírlos en el próximo Colegio de Propaganda Fide, arriesgando la integridad física entre las estrecheces y la densa circulación de vía di Torre Rossa. *Schillebeeckx* estudió las dos posibles perspectivas desde las que se puede considerar a la Iglesia como sacramento universal de salvación. Desde un punto de vista, se la ve como acción futura; puede entenderse también, y éste parece ser el punto de vista del Concilio, como fecunda realidad presente, activa en todo el mundo. *Martimort* explicó cómo el Señor está presente en su Palabra, oída en la Iglesia, con una presencia virtual,



semejante a la que tiene en los sacramentos. El anuncio de la Palabra de Dios compromete y juzga a los hombres.

El tema de la comunicación de Martimort entra ya en el tema general de la presencia del Señor en la comunidad de culto. En él se concentró lo más característico de la aportación de los teólogos de lengua alemana. Abrió la discusión del tema *Neunheuser* con una conferencia en la que expuso la historia y el planteamiento del problema. La cerró *Karl Rahner* con una intervención que constituyó uno de los momentos culminantes del Congreso.

Aquella mañana presidía el Cardenal secretario de Estado, Monseñor Cicognani; en la tribuna de conferenciantes estaba Rahner: la sala abarrotada; entre los oyentes, Karl Barth. La sola presencia del gran teólogo protestante en un Congreso de teólogos católicos, celebrado en Roma, constituye un acontecimiento en la historia breve del ecumenismo católico. De uno y otro lado quedan lejanos los años de Amsterdam, cuando en torno a K. Barth se polarizaron las tendencias no católicas del protestantismo y los sentimientos anti-romanos. Ante la tentación de desaliento ecuménico, son necesarios de cuando en cuando índices de referencia como esa presencia de Barth en la sala del Congreso de Roma y la cálida ovación que le acogió para adquirir la certeza de que hay movimiento y disminuye la lejanía.

La conferencia de Rahner puso claridad y visión unitaria en el problema teológico de la presencia del Señor en la comunidad de culto. La presencia es una categoría personal, no física. El ámbito en que se da la presencia es para Rahner el Espíritu Santo, dado a la Iglesia, vivo en el fiel, don de Cristo y Espíritu del mismo Cristo. La presencia de Cristo en la Comunidad se actualiza en diferentes grados: por la Palabra del Evangelio; virtualmente en los sacramentos; en la Eucaristía, donde la presencia de Cristo es sustancial y alcanza su máxima intensidad; por la esperanza y caridad, activas en la acción de los miembros de la Comunidad. La síntesis de Rahner no deja todo el problema resuelto. Son muchos los interrogantes que quedan abiertos y los puntos de vista que pueden completar la solución adelantada. Baste pensar en la trascendencia, a la que fueron tan sensibles los Padres griegos, que corresponde a Cristo como Logos hecho hombre y creador, en una actividad creadora que culmina en la comunidad de culto cristiana.

### *La Sagrada Escritura en el Congreso*

Ya indicamos que una de las limitaciones del Congreso había sido la pequeña carga de escrituristas presentes en él. Es ésta una deficiencia que debiera preocupar seriamente. Refleja uno de los problemas más urgentes de la actual Teología, ese divorcio existente entre teólogos sistemáticos y exegetas. Es serio que se organice un Congreso para estudiar la Teología del Vaticano II, se decida estudiar

tres temas, entre los diez del temario, de inmediata relación con la ciencia de la Sagrada Escritura, y se convoque solamente a cuatro o cinco escrituristas entre los setenta ponentes. Como síntoma es alarmante.

En ese puñado escaso de escrituristas estaba el *Padre Benoit*. Nos dio una síntesis exacta de las conclusiones a que ha llegado la exégesis católica en el delicado problema de la verdad de la Sagrada Escritura. Se trata de una verdad personal, vital, que se refiere a todo el hombre, no sólo al entendimiento. Una verdad salvadora, referida directamente a la esfera de lo religioso, no a la de la ciencia. Una verdad humana expresada por mentes y por recursos humanos. Una verdad progresiva que hay que encontrar dentro de la visión total del libro o de la Revelación. Ninguna expresión aislada de la Sagrada Escritura se puede considerar en sí como expresión absoluta de la verdad. La herejía ha nacido muchas veces del desconocimiento de ese contexto escriturario y eclesial en el que únicamente puede entenderse la verdad revelada. La proyección de este mero enunciado de conclusiones, expuestas por el Padre Benoit, sobre muchos de los problemas, o de las metodologías empleadas por los teólogos participantes en el Congreso, puede dar una idea de la urgencia de ese contacto entre exegetas y teólogos, a que acabamos de hacer alusión.

#### *La libertad religiosa y el diálogo Iglesia-Mundo*

El tema de la libertad religiosa encontró en el *Padre Courtney Murray* un introductor de gran autoridad, claridad y precisión, que supo exponer en sus límites y real valor los fundamentos y argumentos de la doctrina conciliar sobre la libertad religiosa. Es significativo que el tema, candente en el Concilio, en el Congreso encontró sólo un relativo calor polémico. Las intervenciones de los arguyentes no encontraron demasiada simpatía en la masa de oyentes, concorde, al parecer, fundamentalmente con los puntos de vista del conferenciante. La fundamentación real de la doctrina conciliar, según el Padre Murray, hay que ponerla en los siguientes cinco principios: dignidad de la persona humana, responsable ante Dios (principio ontológico); la persona humana, objeto, fundamento y fin de toda vida social (principio social, que enlaza indisolublemente los órdenes jurídico y moral); la sociedad libre esencialmente como resultante de sus componentes personales; la igualdad jurídica dentro de esa sociedad, consecuencia de la igualdad moral de la dignidad de la persona humana; la obligación social de tutelar y garantizar los derechos inviolables de la persona.

El diálogo de la Iglesia con el mundo reunió un conjunto interesante de ponencias. Entre las conferencias de Congar y Daniélou, que abrieron y cerraron el estudio del tema, presentaron comunicaciones los Padres Chenu, Derisi, Lambruschini, Sigmond. Congar es-



tudió la radicación del diálogo Iglesia-Mundo en la catolicidad de la Iglesia. Esa dimensión católica de la Iglesia ha de irse expresando necesariamente en todo momento en función del continuo variar de las formas culturales humanas. Ahí radica la obligación de diálogo. El *Padre Chenu*, por su parte, fundamenta el diálogo en la realidad y conciencia que tiene la Iglesia de su existencia en el mundo. Por consiguiente, el diálogo no tiene su origen en una mera finalidad apologética o en un oportunismo pastoral; se trata de algo coesencial con la economía salvadora que hay que identificar con la actividad constitutiva de la Iglesia, con su misma misión.

En el diálogo Iglesia-Mundo, destacó el *Padre Daniélou*, nos encontramos, al nivel colectivo, con un tipo de relación análogo al que se da, en el nivel individual, entre naturaleza y sobrenaturaleza. Un mismo hombre es miembro de la Iglesia y ciudadano del mundo. El diálogo sería necesario aun cuando todos los hombres fueran cristianos. No puede haber separación ni absorción dominativa entre los dos interlocutores. La relación ha de ser la de diálogo que afirma con la misma fuerza la autonomía mutua y la imposibilidad de separar. Clericalismo y laicismo se oponen igualmente a un diálogo que impone la cooperación en la distribución de los campos propios de cada uno.

### *El Papa y el Congreso*

Era voz común entre los congresistas que la idea misma del Congreso nació del Sumo Pontífice. Ciertamente, en la carta al Cardenal Pizzardo, Pablo VI felicita a la Sagrada Congregación de Estudios y Seminarios por la cooperación prestada al proyecto del Congreso, «interpretando fielmente Nuestra mente». Tampoco cabe duda que el Papa siguió con particular atención la marcha del Congreso. Indice de ese interés son las dos intervenciones pontificias que abrieron y cerraron las actividades del Congreso. Para muchos congresistas fue ésta la finalidad secreta del Congreso: reunir en Roma una nutrida representación de los teólogos de todo el mundo a fin de que el Sumo Pontífice pudiese indicarles sus preocupaciones en el campo de la Teología y las directrices por las que debería discurrir el trabajo teológico en la época posconciliar. Ya a lo largo del verano y en las más diversas oportunidades había expresado el Pontífice su preocupación por los problemas teológicos del momento. Se había hecho pública la consulta hecha a las Conferencias episcopales por la Sagrada Congregación de la Fe. En la mente de todos estaba el discurso pontificio al grupo de teólogos reunidos a mediados de julio en Roma para estudiar el pecado original en su relación con la ciencia y el pensamiento contemporáneo. Se comprende, pues, el especial interés con que se acogieron esas intervenciones del Papa.

La carta del Papa al Cardenal Pizzardo, con fecha del 21 de septiembre, fue entregada a los congresistas el día mismo de la inaugu-

ración. Una primera parte pone de relieve la especial importancia del Congreso. La segunda parte marca las normas que deben presidir los trabajos. Pablo VI destaca de un modo especial el pluralismo del Congreso: pluralidad de Universidades e Institutos romanos en su organización; pluralidad de escuelas teológicas representadas en sus ponentes; amplitud plural de tendencias representadas; pluralidad internacional de asistentes. El Papa se congratula, porque ve reflejada en esa pluralidad la expresión de lo que debe ser el diálogo en el interior de la Iglesia. La misma idea se recoge en la segunda parte de la carta, al hablar de la libertad que, dejada a salvo la unidad en lo esencial, debe animar el trabajo teológico. Esa libertad, fuente de la pluralidad en la Teología, es necesaria para poder captar la riqueza de un Misterio, que desborda por todos lados los límites estrechos de perspectivas y métodos parciales. Es importante esta afirmación pontificia frente a la tentación permanente de centralismos y monopolios doctrinales o didácticos. A ella somos los españoles particularmente proclives, cuando queremos enfrenar nuestro radical individualismo. Es bueno recordar que el diálogo interior en la Iglesia y en la Teología posconciliar tiene otras exigencias.

En la misma carta subraya el Papa la importancia de la Teología en la vida de la Iglesia y, en concreto, en la tarea urgente de la aplicación práctica de los frutos del Concilio. El trabajo y la reflexión teológica vienen a desempeñar una función de mediadores entre el Concilio y los fieles. Esa Teología de función mediadora ha de estar penetrada del mismo espíritu del Concilio, ha de seguir sus mismos caminos. Muy próxima a las fuentes de la Revelación, debe ser ante todo eminentemente escriturística. Atenta al Magisterio de la Iglesia, de modo especial al expresado en los Documentos conciliares. Con sentido pastoral, despierto a los problemas del hombre de nuestro tiempo. Con afán ecuménico de búsqueda de la unidad cristiana, permaneciendo a un mismo tiempo, abierta y sinceramente católica.

### *El discurso del Papa*

El día último del Congreso recibía Pablo VI a los congresistas. Había expectación por este discurso. El tema fue el obvio en estas circunstancias: Magisterio y Teología. Un análisis profundo de las relaciones mutuas existentes entre estas dos funciones de la vida de la Iglesia. El tema es de plena actualidad, decía el Pontífice, «en primer lugar porque en este tiempo se difunde en algunos ambientes la tendencia a debilitar la relación de la Teología con el Magisterio de la Iglesia».

Esta observación inicial sobre la oportunidad del tema del discurso, junto con la indicación, hacia el fin del mismo, de los males y peligros que podrían derivarse para el teólogo que, menospreciando la comunión con el pueblo de Dios, Jerarquía y demás teólogos, prefiriese el propio juicio al de la Iglesia, dieron pie a los comentarios



sensacionalistas de ciertos sectores. Había dicho el Papa: «... sería una elección arbitraria (la del propio juicio frente al de la Iglesia), una especie de *airesis*, o abriría el camino a la herejía». Al día siguiente la crónica de Roma de Fabrizio De Santis en el *Corriere della Sera* llevaba por título: «Pablo VI denuncia el peligro de herejía.» Y comenzaba su comentario al discurso en estos términos: «Por primera vez el Papa ha empleado la palabra herejía para denunciar la posición de aquellos eclesiásticos que después del Concilio exaltan la investigación individualista y desvalorizan la enseñanza del Papa...» No es honrado reducir una seria y profunda reflexión sobre las relaciones del Magisterio con la Teología, como es el discurso pontificio, a dos observaciones periféricas ocasionales. Lo que va siendo verdaderamente grave es el empeño en crear un clima de temor y desconfianza en el seno de la Iglesia hacia la Teología. Eso es mucho más grave que algunos posibles extremismos lamentados por todos. Uno no puede menos de pensar que se busca el modo de paralizar el Espíritu que vivió en el Concilio y el impulso renovador que inspiró a los Padres del Vaticano II, reunidos en torno al Papa.

El análisis que realiza el Pontífice en su discurso descubre en Magisterio y Teología una comunidad de raíz y de propósito: la Revelación, su acogida, comprensión y comunicación. Al mismo tiempo hay entre ellas una clara diferenciación en sus obligaciones y en los dones con que están dotadas en orden al cumplimiento de sus respectivas funciones. Especial interés tiene la relación íntima que se establece entre Teología, Magisterio y Comunidad cristiana. Las adquisiciones de la Teología en el conocimiento de la Revelación deben llegar a la Comunidad cristiana ordinariamente a través del Magisterio. A su vez, el Magisterio, que enjuicia y propone con su autoridad los nuevos logros teológicos, debe ser ayudado por la Teología en su función docente de la Verdad revelada. La Teología tiene, según el Papa, una posición y función de mediación entre la fe de la Iglesia y el Magisterio. En estrecho contacto con la fe de la Comunidad, debe captar las tendencias que el Espíritu suscita en el interior de la misma Comunidad; debe confrontar esas tendencias con la Revelación y con la realidad histórica de la Iglesia en una sutil operación de discreción de espíritus. Así es cómo ayuda a que el Magisterio cumpla su misión de servicio y no de opresión de la Palabra de Dios. «Sin la Teología, dijo el Papa, le faltarían al Magisterio instrumentos necesarios para componer la sinfonía de acción y pensamiento por la que debe regirse toda la Comunidad cristiana, a fin de que pueda vivir y sentir conforme a los preceptos y normas de Jesucristo.» Esta función tan importante de la Teología tiene sus exigencias. El Papa las reduce a dos: espíritu de servicio a la Comunidad de fieles y a la Verdad; espíritu de comunión con la Comunidad cristiana, con la Jerarquía y con los demás teólogos.

El discurso pontificio merece una atención y estudio profundo. No cabe duda de que, por lo mismo que existe una relación íntima entre Magisterio y Teología y de que son dos funciones de la reali-

dad viva de la Iglesia, es casi inevitable que surjan de cuando en cuando tensiones, recelos y malentendidos. La lección de Pablo VI al Congreso de Teología ha sido necesaria y luminosa para disipar una atmósfera de desconfianza hacia una Teología en plena actividad de laboreo de los frutos sembrados por el Espíritu y el Concilio. «La Teología no es una ciencia de mandarines», decía el Padre Dhanis, resumiendo los frutos del Congreso. Es verdad. No puede vivir apartada de la Comunidad de fieles ni del mundo. En todo momento ha de estar a su servicio. Ha de estar igualmente al servicio del Magisterio. Es bueno recordar que, en ese quehacer de servicio, se sirve, en todo caso, al mismo Espíritu de Verdad que vive en todos.

J. LOSADA SJ



## ¿Una dictadura político-militar en China comunista?

Desde el 18 de agosto del presente año 1966, la opinión pública mundial—tanto la anticomunista como la comunista—está intrigada por las «purgas» de camaradas chinos y alarmada por la extremada violencia con que han procedido los jóvenes Guardias Rojos para destruir todo cuanto no esté en China conforme a los Pensamientos de Mao Tse-tung y con la «nueva cultura proletaria». Después de diecisiete años, durante los cuales el Partido Comunista ha ejercido sin resistencia la «dictadura del proletariado», Pekín reaviva entre los chinos la «lucha de clases». Los «enemigos» no son sólo los capitalistas, imperialistas, derechistas, reaccionarios y burgueses, sino, sobre todo, la «negra pandilla» de camaradas con mando dentro del Partido Comunista, acusados de ser revisionistas y formar un pequeño grupo anti-Partido y anti-Mao. Los Guardias Rojos han atacado y destruido como nuevos bárbaros, comercios «burgueses», templos de todas las confesiones religiosas (que sobrevivían en una servil colaboración con el Gobierno), objetos de arte antiguo, libros chinos y extranjeros, domicilios particulares y hasta han desecrado cementerios de extranjeros. Pero todas estas deplorables gamberradas son para ellos actividades secundarias. La tarea principal que les asigna Lin Piao, el nuevo jefe supremo de China, es el ataque contra los jefes comunistas acusados de «emprender el camino del capitalismo», pero que en realidad se oponen de alguna manera a la exaltación

ilimitada de los pensamientos de Mao Tse-tung y al predominio del Mariscal Lin Piao sobre el Partido Comunista y el Gobierno de Pekín.

En los cuatro mítines de magnitud apocalíptica celebrados en la inmensa plaza Tien An Men, de Pekín (un millón de participantes el día 18 de agosto, otro millón el día 15 de septiembre, millón y medio el 1.º de octubre y 500.000 Guardias Rojos el 31 de agosto), apareció entre las multitudes un Mao Tse-tung ídolo de la hiperdulia comunista, o más bien como una figura decorativa que permaneció sin hablar. El que en las cuatro ocasiones arengó a las muchedumbres «de parte del gran Jefe Mao», y el que lanzó a los Guardias Rojos a «grandes y pequeñas batallas» contra los enemigos de la revolución cultural proletaria, fue Lin Piao, el Ministro de Defensa, el reservado y misterioso militar profesional que aparecía súbitamente en la tribuna al lado de Mao Tse-tung, «hombro con hombro», como su íntimo con-militón, precediendo a Liu Shao-ch'i, Presidente de la República Popular, y a Chou En-lai, Presidente del Consejo de Ministros <sup>1</sup>.

El día 18 marcó la primera apoteosis de Lin Piao y confirmó al predominio de su Ejército Popular de Liberación sobre el P. C. Ch. y sobre el Gobierno de Pekín. Mao Tse-tung—por primera vez desde hacía muchísimos años—se presentó ante las multitudes revolucionarias en «uniforme de soldado raso en tela de algodón color oliva, con una estrella roja en su gorra» <sup>2</sup>, como en sus días de jefe guerrillero en Yenán, como viste Lin Piao desde que abolió graduaciones y distintivos en el Ejército. Lin Piao aparece ya en la propaganda identificado con Mao Tse-tung, como su mejor intérprete y oráculo, como el único usufructuario y heredero de su poder político, aunque es aún muy difícil distinguir cuál es el pensamiento de Mao Tse-tung y cuál es la voz de Lin Piao. Tras largos años de maniobras políticas y de astuta estrategia, el militar Lin Piao ha conquistado el poder político en China.

Antes de analizar la táctica desplegada por Lin Piao para hacerse dueño del Ejército Popular de Liberación (E. P. L.) y del Partido Comunista, nos es necesario bosquejar la génesis y desarrollo del E. P. L. y las ideas militaristas de Mao Tse-tung, creador del Ejército como instrumento del Partido y fautor del belicismo del régimen pequinés.

### *El Ejército Rojo*

El primer brote de comunismo en China apareció en la Universidad de Pekín, donde los intelectuales marxistas Li Ta-chao y Ch'en Tu-hsiu lanzaron el «Movimiento del 4 de Mayo» (año 1919), como

<sup>1</sup> Una prueba más de que el Gobierno de Pekín es un instrumento oficial del Partido Comunista chino. Mao mismo no tiene, desde abril de 1959, ningún cargo oficial.

<sup>2</sup> *Pekín Informa (PI)*, Pekín, 31 agosto 1966, núm. 35, p. 3.



protesta patriótica contra el Tratado de Versalles, que desatendió las demandas chinas. Dos años más tarde (1921), Li y Ch'en fundaron en Shanghai el Partido Comunista Chino (P. C. Ch.). Uno de los doce miembros fundadores era Mao Tse-tung, que había participado ya en revueltas provincianas y se había nutrido en lecturas marxistas siendo empleado en la Universidad de Pekín. Aquel incipiente grupo comunista logró pronto adeptos en los centros de enseñanza e intentó infiltrarse en asociaciones sindicales y agrícolas, e incluso entre las filas del Partido Nacionalista (Kuomintang). Todo según instrucciones del Komintern soviético.

Sun Yat-sen, el fundador de la República de China, necesitaba ayuda exterior para reconquistar el poder político, y al no encontrarla de parte de las potencias occidentales, acudió a la Unión Soviética, llegando en diciembre de 1922 a un acuerdo con Adolf Joffe, enviado por el Komintern. Los consejeros soviéticos Borodín, Gallen y Rogatcheff procuraron contactos útiles con los profesores y cadetes de la Academia Militar de Whampoa (Cantón), establecida en mayo de 1924 por Sun Yat-sen para formar la oficialidad de un Ejército moderno que combatiera a los generales del Gobierno de Pekín. Allí coincidieron un tiempo tres hombres de decisivo influjo en la historia contemporánea de China: Chiang Kai-shek, Director de la Academia; Chou En-lai (comunista desde 1921), que era profesor de Política, y Lin Piao—también miembro ya del Partido Comunista—, quien fue cadete en el curso 1925-1926.

Los comunistas se integraron al Ejército del Kuomintang, que disponía de abundante material ruso<sup>3</sup>. Cuando en julio de 1926, Chiang Kai-shek lanzó su victoriosa «expedición de castigo» contra los generales del Norte, el P. C. Ch. tenía dentro del Ejército nacionalista sus propias unidades armadas (el VI Ejército). Empezaba la historia militar del comunismo chino.

### *Chiang Kai-shek contra el Partido Comunista Chino*

Las tropas comunistas, dirigidas por el comisario político Lin Poch'u, cometieron excesos contra los extranjeros en la toma de Nankín (marzo 1927). Para conciliarse el reconocimiento de las naciones occi-

---

<sup>3</sup> *The Soviet in China unmasked*. «Documents revealing Bolshevistic Plans and Methods, seized in the U. S. S. R. Embassy, Peking, April 6, 1927.» Shanghai, 1927. Mao Tse-tung proclamó el año 1949 lo mucho que el PCCh debía a los soviets: «Los chinos encontraron el marxismo por medio de los rusos... El Partido Comunista de la Unión Soviética es nuestro mejor maestro, y debemos aprender de él» (*La dictadura democrática del pueblo*, 30 junio 1949). «El pueblo chino ha recibido grandes pruebas de simpatía y generosa ayuda del pueblo de la Unión Soviética. Nuestros dos pueblos han formado una fraternal alianza en nuestras luchas comunes, y no hay fuerza en la tierra que pueda separarnos» (discurso del 2 noviembre 1957 en el aeropuerto de Moscú). Mao no fue profeta de la violenta lucha ideológico-política que él mismo provocaría varios años después, ni de las tensiones actuales en las fronteras chino-soviéticas.

dentales, Chiang Kai-shek expulsó a los comunistas del Kuomintang y ordenó la represión del P.C.Ch. El profesor Li Ta-chao fue arrestado y estrangulado. La Embajada soviética de Pekín fue asaltada el 6 de abril y sus documentos confiscados.

La ruptura con Chiang Kai-shek colocaba al Partido Comunista fuera de la ley. Habían fracasado las huelgas revolucionarias, y la labor con los estudiantes e intelectuales tenía que refugiarse en la clandestinidad. El plan soviético de infiltración en el Kuomintang y de organización marxista de los obreros y campesinos no era viable. Aquellos jóvenes chinos de la primera hornada comunista (la única que sigue mandando en la China actual) acudieron a la rebelión armada en las provincias centrales de China. Dirigidos por los militares comunistas Chu Teh y Ye T'ing, los camaradas Chou En-lai, Lin Piao, Ho Lung y Ch'en Yi y otros menos famosos intentaron apoderarse de la ciudad de Nanchang (provincia de Kiangsi) el 1.º de agosto de 1927 (día en que celebra en la República Popular la fundación del Ejército Rojo). Al mes siguiente, Mao Tse-tung dirigió otro alzamiento comunista en Changsha, la capital de su provincia de Hunan. Reprimidas por las tropas gubernamentales las dos intentonas, Mao Tse-tung se refugió con sus hombres armados en la región montañosa de Ching Kang Shan (Kiangsi-Hunan), donde estableció la primera base revolucionaria. Reunidos en Ching Kan Shan, los jóvenes camaradas se decidieron a transformar sus bandas de exaltados, advenedizos y maleantes en tropas bien disciplinadas y aguerridas. En abril de 1928 se formó el «IV Ejército» comunista, mandado por Chu Teh como comandante militar y por Mao Tse-tung como comisario político. Este escribía por entonces: «Puesto que la lucha en la región es exclusivamente militar, tanto el Partido como las masas han de ser puestos en pie de guerra»<sup>4</sup>.

Desde fines de 1930, el Generalísimo Chiang Kai-shek lanza cinco sucesivas «campanas de cerco» contra la «República Soviética China», establecida por Mao con capital en Juichin (Kiangsi). En octubre de 1934, cuando el peligro de exterminio se hizo más serio, las tropas comunistas lograron escapar del cerco, iniciando la famosa Gran Marcha hacia las alejadas regiones del noroeste y norte de China. Separados en varias columnas, hostigados y diezmados por fuerzas gubernamentales, los rojos chinos recorrieron a pie durante dos años una distancia de 15.000 kilómetros a través de las provincias de Honan.

---

<sup>4</sup> «La lucha en Ching Kang Shan», 25 nov. 1928, *Selected Works of Mao Tse-tung* (WMTT), edición oficial de la Prensa de Lenguas Extranjeras, Pekín, vol. I (1965), página 80, editada por una comisión especial del Comité Central del PCCh. En una nota introductoria se afirma que «el autor ha leído todos los artículos, ha hecho ciertos cambios verbales y—en casos aislados—ha revisado el texto». Tenemos también a nuestra vista una recentísima edición china en cuatro volúmenes publicada en septiembre de 1966 en Pekín, y a precio casi regalado. Sólo se ha traducido al español, en Pekín, el IV volumen de las *Obras Selectas de Mao*, y algunos artículos sueltos. En ninguna edición china de las *Obras Selectas de Mao* ni en las antologías populares se publica lo que Mao ha dicho o escrito después del 16 de septiembre de 1949.

Anhuei, Szechuan y Kansu, hasta refugiarse en el norte de la provincia Shensi, estableciendo en la ciudad de Yenán la nueva base soviética.

«La Gran Marcha—escribía poco después Mao Tse-tung—es la primera de este género que registra la historia. Es un manifiesto, una fuerza de propaganda y una máquina sembradora. Durante doce meses estuvimos bajo el diario reconocimiento y bombardeo de muchos aeroplanos; fuimos cercados, perseguidos, impedidos e interceptados en tierra por un gran Ejército de varios centenares de miles; encontramos dificultades indecibles y grandes obstáculos en el camino»<sup>5</sup>. Los efectivos del Ejército Rojo habían sido reducidos a unos diez mil hombres, pero entre los sobrevivientes estaban los jefes militares y políticos del Partido, que adquirieron en aquella heroica Gran Marcha—o retirada de los diez mil comunistas—una experiencia de guerrillas y un acerado temple de carácter que les prepararon para la conquista militar de la inmensa China en 1949 y para sostener desde entonces la más intransigente dictadura del proletariado.

El tenaz Mao Tse-tung, acatado desde 1935 como el jefe indiscutible del comunismo chino, procuró rehacer y consolidar al Ejército Rojo<sup>6</sup>, reafirmó el dominio absoluto del Partido en los asuntos castrenses, y esperó pacientemente la hora de la ofensiva.

#### *Mao Tse-tung ante la guerra de Manchuria*

Una gravísima complicación militar impidió que las tropas de Chiang Kai-shek atacaran y destruyeran el núcleo comunista de Yenán. El Imperio Japonés había invadido en noviembre de 1934 las provincias chinas de Manchuria (constituyendo después con ellas el reino satélite llamado «Manchukuo»). Los nipones atacaron Shanghai por sorpresa y provocaron incidentes bélicos en el norte de China. Mao Tse-tung planeó entonces una astuta maniobra política: excitó el sentimiento patriótico de los chinos contra la injusta agresión del imperialismo japonés y se ofreció a formar con el Kuomintang un frente unido para la resistencia. Chiang Kai-shek, detenido en Sian por un general, fue obligado a aceptar un compromiso con los rebeldes comunistas. Desde agosto de 1937, la República Soviética China fue transformada en gobierno regional y las tropas comunistas quedaron incorporadas a las fuerzas nacionales como el VIII Ejército, mandado por Chu Teh y P'eng Te-huai. En diciembre del mismo año, los comunistas lograron formar otro ejército regular en el centro de China (el nuevo IV Ejército). Los comunistas también avanzaban por el Norte, para un futuro contacto con las tropas soviéticas en Manchuria. Durante la guerra chino-japonesa, la Unión Soviética ayudó a los comu-

<sup>5</sup> *Táctica contra el imperialismo japonés*, 27 diciembre 1935, WMTT, vol. I, p. 160.

<sup>6</sup> *Problemas de estrategia en la guerra revolucionaria de China*, diciembre 1936, WMTT, vol. I, p. 198: «El Ejército Rojo es numéricamente pequeño, su armamento es pobre y le es muy difícil obtener pertrechos como víveres, camas y vestidos.»



nistas chinos «con sus grandes recursos de hombres, material y dinero»<sup>7</sup>. Los comunistas implantaban y robustecían su régimen en las regiones ocupadas por el Ejército Rojo, cuyas guerrillas hostigaban a las tropas nacionalistas más que a las japonesas. Mao Tse-tung iba transformando la guerra anti-imperialista en una guerra civil para apoderarse de toda China, sin exponer sus fuerzas en batallas serias. «Cuando podemos vencer—había aconsejado a sus guerrilleros en Ching Kang Shan—vamos a la batalla; pero cuando no, nos retiramos. Esa es nuestra estrategia»<sup>8</sup>.

### *A la conquista del poder*

Al rendirse incondicionalmente el Japón el 15 de agosto de 1945, el Ejército Rojo contaba con 1.300.000 combatientes, bien disciplinados e inductados. Mao Tse-tung aparentaba pactar con Chiang Kai-shek en Chung King (el 26 de agosto de 1945), y Chou En-lai convertía en ganancias para el Partido Comunista las conversaciones con el embajador Hurley y con la Misión Marshall (los Presidentes Roosevelt y Truman, con una miopía política inexplicable, presionaban a Chiang Kai-shek para que aceptase, so pena de sanciones, una coalición gubernamental con el Partido Comunista Chino). El año 1946, cuando los norteamericanos imponían el embargo de material de guerra para las tropas de Chiang Kai-shek, las tropas de Lin Piao hicieron contacto en Manchuria con el Ejército soviético de ocupación (la U. R. S. S. invadió Manchuria sólo una semana antes de la rendición del Japón), recibiendo grandes cantidades de armamento japonés. Por otra parte, los Ejércitos del Gobierno de Nankín salían de la larga guerra desconectados y maltrechos. El Partido Comunista podía ocupar militarmente China sin encontrar grandes resistencias.

El año 1949, Mao Tse-tung y Chu Teh ordenaron la gran ofensiva general. El Ejército Popular de Liberación—como se llamó desde entonces el Ejército Rojo—operaba dividido en cuatro grandes ejércitos en campaña<sup>9</sup>. Muchos gobernadores militares de provincias y generales con ejércitos propios se entregaron sin lucha a los comunistas. Al fin de diciembre de 1949, los ejércitos de Mao Tse-tung ha-

<sup>7</sup> Periódico comunista *Chiefang* (Liberación), Yenán, 30 diciembre 1939, p. 9.

<sup>8</sup> Citado por JENMIN JIHPAO, *Diario del Pueblo* (DP), Pekín, 23 junio 1961, p. 7.

<sup>9</sup> El I Ejército, mandado por P'eng Te-huai, con Ho Lung y Lo Jui-ch'ing, ocupó la Mongolia Interior occidental y las provincias de Kansu y Chinghai. El II Ejército, a las órdenes de Liu Po-ch'eng y Teng Hsiao-p'ing, se extendió por el centro de China, desde Honan a Shantung, llegando en el mes de agosto a las costas de Fukien, para avanzar después por las provincias de Kuangsi, Yünnan, Kueichow y Szechuan. El III Ejército, que era dirigido por Ch'en Yi y T'an Chen-lin, operó en el este de China, tomando Nankín el 23 de abril, Shanghai el 27 de mayo y Amoy el 17 de octubre. El IV Ejército—el único glorificado ahora por la propaganda de Pekín—lo mandaba Lin Piao, quien tomó Pekín y Tientsin y condujo con fulgurantes avances a sus 800.000 soldados desde la Manchuria a la isla de Hainan.

bían «liberado» la inmensa China, excepto Tíbet (que fue ocupado el año siguiente).

Las acciones militares del Partido Comunista, hábilmente dirigido por Mao Tse-tung a través de circunstancias adversas y favorables, fueron las que establecieron la República Popular de China. Liu Shao-ch'i, Chou En-lai y Ch'en Yün habían fracasado en sus intentos de promover huelgas revolucionarias en las zonas fabriles. Tampoco tuvo el Partido Comunista victorias electorales ni encontró el apoyo espontáneo del pueblo chino, para quien tradicionalmente los soldados—rojos o blancos—se diferenciaban poco de los bandidos. Mao Tse-tung mismo había observado que «adondequiera que va el Ejército Rojo encuentra a las masas frías y reservadas; sólo después de la propaganda y agitación empiezan a alzarse lentamente»<sup>10</sup>. Mao Tse-tung y su Partido implantaban en China una «dictadura del proletariado» que era al mismo tiempo una dictadura político-militar<sup>11</sup>.

#### *Militarismo de Mao Tse-tung y del P. C. Ch.*

Desde que los jóvenes comunistas formaron en Ching Kang Shan su primer ejército guerrillero, Mao Tse-tung se hizo entusiasta promotor y organizador de la militarización del P. C. Ch. Ya desde sus primeros escritos, Mao abogaba por el aumento y mejora de las tropas armadas «para la existencia del poder político»<sup>12</sup> en la región soviatizada. Para ello, Mao promovió enérgicamente dos procesos yuxtapuestos y simbióticos: la militarización del Partido Comunista y el dominio absoluto de la política marxista en el Ejército Rojo. El Partido Comunista Chino y el Ejército Rojo quedaron desde entonces tan entrelazados y confundidos que no se puede entender el desarrollo y la actuación del uno sin tener en cuenta la del otro.

Para Mao Tse-tung, la «guerra es una acción política» que requiere las fuerzas armadas como organización y la táctica y estrategia militares como método<sup>13</sup>. La acción bélica de los comunistas es necesaria para el éxito de la revolución marxista en China y en todo el mundo.

<sup>10</sup> *La lucha en Ching Kang Shan*, l. c., p. 97.

<sup>11</sup> «A los que nos dicen 'sois dictatoriales' les contestaremos: queridos señores, tienen ustedes razón; eso es justamente lo que somos. Toda la experiencia que el pueblo chino ha acumulado durante varias décadas nos enseña a reforzar la dictadura democrática del pueblo, esto es, a privar a los reaccionarios del derecho de hablar y que sólo el pueblo tenga ese derecho.» WMTT, vol. IV (1961), *La dictadura democrática del pueblo*, p. 417. En la terminología comunista, *pueblo* designa al Partido Comunista con sus colaboradores, *masas* a la población trabajadora en cuanto distinta del Partido, pero no opuesta a él; los que se le oponen ideológica o prácticamente son *reaccionarios*, *malos elementos*, *enemigos del pueblo*, etc.

<sup>12</sup> *¿Cómo puede existir en China el poder político rojo?*, 5 octubre 1928, WMTT, vol. I, p. 66.

<sup>13</sup> *La guerra prolongada*, mayo 1938, WMTT, vol. II (1965), pp. 152-154.

«La tarea central y la forma más alta de una revolución es la toma del Poder por medio de la fuerza armada; es decir, la solución del problema por medio de la guerra. Este principio marxista-leninista de la revolución tiene validez universal, tanto en China como en los demás países»<sup>14</sup>. La estructura militar y el carácter combatiente salvaron al P.C.Ch. y marcaron en él una impronta indeleble: «Si no se tiene en cuenta la lucha armada, la táctica de guerrillas, es imposible entender nuestra línea política y, consecuentemente, no se puede entender la formación de nuestro Partido... Sin lucha armada, sin táctica de guerrillas, no hubiera existido el Partido Comunista que hoy existe»<sup>15</sup>. Los camaradas que dan menos importancia a la lucha armada y al trabajo del Ejército, tienen una opinión «incorrecta»<sup>16</sup>. No menos incorrecto y equivocado es creer—como ocurre en Occidente—que el P.C.Ch. fue, sobre todo, un movimiento de reforma agraria (aunque fueron campesinos los reclutas del Ejército Rojo), o un canalizador de las energías democráticas del pueblo chino, inutilizadas por una multisecular sociedad semifeudal. Como mostraba *China News Analysis*—el documentado y sagaz boletín que se publica en Hong-Kong—, «el Partido Comunista Chino no es una organización civil que controla a los militares, sino una organización militar que controla a la población civil. El Partido vive en el Ejército y opera a través de él, y el régimen del Partido es, sobre todo, un régimen militar»<sup>17</sup>.

Mao Tse-tung, desde 1928, organizó los comités del Partido por compañías militares<sup>18</sup>. Cada regimiento rojo tiene un Comité Político, que representa al Partido Comunista, dirige el regimiento, y del que dependen los departamentos políticos de cada batallón y de cada compañía. En la zona rebelde de Ching Kang Shan, de cada cuatro soldados uno era miembro del Partido Comunista. En el actual Ejército de Liberación, la tercera parte del personal pertenece al PCCh. Ninguna otra organización de la China Popular tiene una proporción tan elevada de comunistas.

Una de las condiciones específicas más importantes para el establecimiento del comunismo en China fue la «movilización política de todo el Ejército»<sup>19</sup>. Ya desde 1929, Mao ha condenado «el punto de vista estrictamente militar», el separar la labor política y los asuntos

<sup>14</sup> *Problemas de guerra y de estrategia*, 6 noviembre 1938, WMTT, vol. II, p. 219. Frase citada por Lin Piao, y traducida al español por *Pekín Informa*, 8 septiembre 1965, núm. 36, p. 19. Sobre el belicismo internacional del régimen de Pekín, aun antes del predominio de Lin Piao, véase nuestro artículo *El comunismo chino, instrumento de violencia*, *Razón y Fe*, abril 1965, pp. 402-406.

<sup>15</sup> MAO TSE-TUNG, *Hsüan Chi* (Trozos Escogidos), diciembre 1947, suplem. pp. 47 s.

<sup>16</sup> *La revolución china y el Partido Comunista chino*, diciembre 1939, WMTT, volumen II, p. 316.

<sup>17</sup> *China News Analysis* (CNA), Hong-Kong, núm. 291, 4 septiembre 1959, p. 1. Este análisis de la estructura militar del PCCh era anterior al nombramiento de Lin Piao como ministro de Defensa, y a la paulatina infiltración de su ejército en los organismos del Partido.

<sup>18</sup> *La lucha en Ching Kang Shan*, l. c., pp. 81 s.

<sup>19</sup> *La guerra prolongada*, l. c., p. 187.



castrenses. «El Ejército Rojo es una fuerza armada para realizar las tareas políticas de la revolución... El Ejército Rojo, no sólo lucha por luchar, sino para agitar a las masas, organizarlas y armarlas, ayudar a instalar un poder político revolucionario y aun para establecer las organizaciones del Partido Comunista; fuera de estos objetivos, la lucha pierde su significado y no hay razón para que exista el Ejército Rojo»<sup>20</sup>. El mariscal P'en Te-huai, cuando aún era Ministro de Defensa (depuesto en 1959, al parecer por haber reorganizado profesionalmente el E. P. L. según líneas soviéticas), confesaba el predominio del P. C. Ch. en los asuntos castrenses. «La guía del Partido en el Ejército no es una frase vacía. Nuestro Partido y el Jefe del Partido, camarada Mao Tse-tung, han fijado una línea de desarrollo de los asuntos militares perfectamente adaptada a las condiciones de nuestro país y que determina los principios tanto de organización como de combate.» Los generales comunistas han aceptado las tácticas castrenses de su jefe político. El Mariscal Yeh Chien-ying afirmaba: «Los asuntos militares son la más brillante faceta en la vida del Jefe Mao. Todos nosotros somos sus estudiantes»<sup>21</sup>.

En el comunismo militante de Mao Tse-tung, el Ejército es el instrumento más poderoso y necesario del Partido Comunista, no sólo para conquistar el Poder por medio de la lucha armada, sino hasta que se logre la implantación mundial del comunismo. «El Ejército Popular de Liberación es siempre una fuerza combatiente. Aun después de lograr la victoria en toda la nación, nuestro Ejército permanecerá como fuerza combatiente durante el período histórico en que aún no sean eliminadas las clases en nuestra patria y mientras aún exista en el mundo el sistema imperialista. En este punto, no puede haber equívoco ni vacilación»<sup>22</sup>. En la *nueva democracia*, período previo a la socialización integral, el Partido Comunista emplea la violencia armada contra sus *enemigos de clase*. El Ejército, la Policía y la Justicia del Estado son un arma de clase para oprimir a otra clase. Para las clases enemigas, el aparato estatal es un arma de opresión. Es un instrumento de violencia y no de benevolencia. El poder estatal de la dictadura del Pueblo, dirigido por el Partido Comunista, crea las condiciones necesaria para la extinción de las clases<sup>23</sup>. Mao Tse-tung escribió en 1938 un párrafo sumamente expresivo, que resume y explica el militarismo agresivo del P. C. Ch. y del Gobierno de Pekín: «Cada comunista debe tener grabada esta verdad: *el poder político sale del cañón del fusil*. Todo puede salir del cañón del fusil... Según la teoría marxista del Estado, el Ejército es el principal elemento del poder político del Estado»<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> *Rectificación de ideas erróneas en el Partido*, diciembre 1929, WMTT, vol. I, página 106.

<sup>21</sup> DP, 1 agosto 1957, p. 2; CNA, núm. 512, 17 abril 1964, p. 2.

<sup>22</sup> *Informe presentado ante la II Sesión Plenaria del VII Comité Central del PCCh*, 5 marzo 1949, WMTT, vol. IV, p. 362.

<sup>23</sup> *La dictadura democrática del pueblo*, 30 junio 1949, WMTT, vol. IV, pp. 411, 418.

<sup>24</sup> *Problemas de guerra y de estrategia*, l. c., pp. 224 s.

El inteligente Lenin chino comprendió pronto el riesgo que corría la militarización del Partido Comunista Chino: un poderoso Ejército Rojo podía llegar a dominar al Partido. «Nuestro principio—avisó Mao tajantemente—es que el Partido mande al fusil, y nunca se permitirá que el fusil mande al Partido»<sup>25</sup>. Pero desde el 18 de agosto de 1966, el Mariscal Lin Piao, que es el que tiene en China los fusiles, ha conquistado de hecho el Poder, consolidando su jefatura—tanto política como militar—sobre el Partido Comunista y el Estado chino. Es la consecuencia de la militarización del comunismo chino y de la *politi-zación* del Ejército Rojo.

FERNANDO MATEOS SJ  
Hong Kong, octubre 1966

[En el próximo número: *¿Una dictadura político-militar en China comunista? II. El mariscal Lin Piao: carácter, cualidades, causas de su prepotencia. Su estrategia política. Reorganización política del ejército. Campañas nacionales promovidas por Lin Piao. Infiltración militar en el partido y en el Estado.*]

---

<sup>25</sup> Ibid., p. 224.

### Visión de conjunto de la obra del Concilio

El próximo día 8 de diciembre se cumple el primer aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II. A lo largo de este año, una abundante producción de difusión de los textos conciliares, de comentario de documentos y de crónica e historia ha subrayado su importancia y se ha esforzado por hacerlo fructificar<sup>1</sup>. Creo, sin embargo, que la obra del Concilio, en la extensión de sus dieciséis documentos, puede producir en el lector ordinario una cierta impresión de dispersión. Es, por ello, necesario buscar la clave que permita hacer la síntesis, y presentar la diversidad de los resultados concretos a través de su plan de conjunto<sup>2</sup>.

El plan de conjunto no existió desde el principio. El Concilio, nacido de una gran corazonada<sup>3</sup>, pasó por una primera fase, en la que la misma ambición de temas hacía prácticamente imposible re-

---

<sup>1</sup> Cfr. B. ULIANICH, *La reciente bibliografía sobre el Concilio Vaticano II: «Concilium»* 2 (1966) 447-457, donde, sin embargo, la aportación española prácticamente no ha sido recogida; tal aportación es realmente digna de mayor atención tanto en el aspecto de ediciones de textos como de comentarios de documentos.

<sup>2</sup> Como ejemplos de intentos de sistematización de los diversos documentos del Concilio Vaticano II, realizados de modo distinto que el nuestro, véanse la sistematización de K. RAHNER y la de A. GRILLMEIER en la Introducción de H. VORGRIMMLER a *Das zweite Vatikanische Konzil*, Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen lateinisch und deutsch, Kommentare, T. I: «Lexikon für Theologie und Kirche», Freiburg, 1966, pp. 78.

<sup>3</sup> S. S. JUAN XXIII, en el discurso de apertura del Concilio, evocaba «aquel primer momento en que, de improviso, brotó en nuestro corazón y en nuestros labios la simple palabra *Concilio Ecuménico*». «Ecclesia» 22 (1962) 1279. Ya anteriormente el mismo JUAN XXIII había señalado un impulso imprevisto e inesperado como origen de su decisión. La determinación precisa de los fines del Concilio necesitó, como es obvio, de un proceso de maduración de la idea; cfr. R. ROUQUETTE, *L'actualité religieuse: «Etudes»* 301 (1959) 386s.



ducirlos a una unidad<sup>4</sup>. Expresión de ello es el mismo dato externo del número, claramente excesivo, de setenta esquemas elaborados por las Comisiones preparatorias<sup>5</sup>. Como comentaba Fesquet, tales esquemas superaban por sí solos la longitud del conjunto de los decretos adoptados por los veinte Concilios precedentes de la historia de la Iglesia<sup>6</sup>. Por otra parte, una discusión sería de tan ingente material hubiera requerido un tiempo enorme de duración del Concilio. Pronto se impuso la necesidad de una poda, cuyas fases no pretendemos historiar en concreto<sup>7</sup>, por la que se llegó al número definitivo, notablemente más modesto.

Más importante es señalar que el abandono de ciertos temas y la realista reducción que fue realizada, iba acompañada por la preocupación de dar unidad a la obra del Concilio. Este intento preside la intervención del Cardenal Suenens en la Congregación General 33 (4 de diciembre de 1962)<sup>8</sup>, a la que al día siguiente prestaba su adhesión entusiasta el Cardenal Montini<sup>9</sup>. Según el Cardenal Suenens, el propósito fundamental del Concilio debería ser mostrar a la Iglesia como luz de las naciones: *Ecclesia lumen gentium*; la Constitución sobre la Iglesia es así el núcleo central de la obra del Concilio; todos los demás esquemas encuentran su unidad en este tema central: la Iglesia *ad intra* y la Iglesia *ad extra*, es decir, la Iglesia vuelta primero hacia sí misma y vuelta después hacia el mundo para dar respuesta a los problemas que el mundo de hoy tiene planteados: respeto a la persona humana, inviolabilidad de toda vida, procreación consciente, justicia social, tercer mundo, evangelización de los pobres, paz y guerra; así aparecerá la Iglesia como luz de las naciones, teniendo en su perspectiva no sólo a sus fieles, sino los problemas del mundo de hoy, de los hombres todos de nuestro tiempo<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> El CARD. MONTINI formulaba esta crítica a la primera fase de los trabajos conciliares en una de sus famosas «Cartas del Concilio», publicadas en el periódico católico de Milán *L'Italia*: «Material inmenso, excelente, pero heterogéneo y desigual, que habría exigido una redacción y una clasificación valiente, si una autoridad, no solamente extrínseca y disciplinaria, hubiera dominado la preparación lógica y orgánica de estos magníficos volúmenes y si una idea central, arquitectónica hubiera polarizado y dirigido este inmenso trabajo.» «La Documentation Catholique» 60 (1963) 850.

<sup>5</sup> Un fascículo, distribuido a los Padres conciliares el 5 de diciembre de 1962, comunicaba la decisión de reducirlos a 20; cfr. A. WENGER, *Vatican II, Première Session*, París, 1963, pp. 171s. donde pueden verse también los temas de los 20 esquemas previstos en aquel momento.

<sup>6</sup> En *Le Monde*, 7 de diciembre de 1962; cfr. DocCath 60 (1963) 50, nota 3.

<sup>7</sup> La historia completa es compleja. Así, p. e., el fascículo, a que aludimos en la nota 5, preveía la reducción de ciertos esquemas a proposiciones más bien descarnadas; pero, después de reducidos de esta manera, algunos esquemas parecieron pobres y hubieron de ser ampliados de nuevo: esquema sobre las Misiones, sobre los sacerdotes, sobre la educación cristiana y, en algún sentido, el esquema sobre la renovación de la vida religiosa.

<sup>8</sup> Cfr. WENGER, o. c., pp. 165s.

<sup>9</sup> Cfr. DocCath 60 (1963) 51, nota 5.

<sup>10</sup> DocCath 60 (1963) 47, nota 4. «El Card. Suenens sugirió la expresión, un poco aproximativa, de *Ecclesia-ad-intra* y *Ecclesia-ad-extra*, siendo reservada la segunda parte a lo que más adelante sería el esquema XIII.» G. PHILIPS, *La Constitution dogmatique sur l'Eglise «Lumen gentium»*: «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 42 (1966) 7. En realidad, la distinción *Ecclesia-ad-intra* y *Ecclesia-ad-extra* está inspirada en el Radiomensaje de JUAN XIII de 11 de septiembre de 1962; cfr. «Eccle-

La intervención del Cardenal Suenens, que impresionó poderosamente a los Padres<sup>11</sup>, tocaba el problema realísimo de la falta de un plan de conjunto suficientemente claro y aportaba a él una intuición certera. Sin embargo, como todas las intuiciones, necesitaba ser ulteriormente elaborada. A esa ulterior elaboración se llegaba con el trascendental discurso de S. S. Pablo VI en la apertura de la segunda etapa conciliar (29 de septiembre de 1963). Quien, como Arzobispo de Milán, había mostrado en la etapa anterior su preocupación por la unidad de la obra del Concilio, había sido elevado a la presidencia de la augusta asamblea. Este primer discurso, que como Papa tenía en el Concilio, adquiriría un carácter programático. En él formulaba con toda nitidez los principales fines del Concilio: «la noción, o, si se prefiere, la conciencia de la Iglesia, su renovación, el restablecimiento de la unidad entre todos los cristianos, y el diálogo de la Iglesia con los hombres de nuestra época»<sup>12</sup>. Es claro que en la mente del Papa estos fines se conciben con un evidente sentido de subordinación<sup>13</sup>.

El punto de partida lo constituye el esfuerzo por establecer con la mayor precisión «la noción, o, si se prefiere, la conciencia de la Iglesia». Precisamente porque éste es el punto de partida de toda la obra posterior del Concilio, se comprenden plenamente las palabras de Su Santidad en el mismo discurso: «la Iglesia desea, más aún se ve forzada por necesidad y obligación a dar finalmente de sí misma una noción plena»<sup>14</sup>, una visión de sí misma lo más matizada posible. A la luz de este ideal, a la luz de cómo Cristo quiere que sea su Iglesia, deberá ser realizado el segundo fin del Concilio: la «renovación» de la Iglesia, el trabajo constante de todos para que la realidad concreta de la Iglesia de hoy responda cada vez mejor al ideal que concibió su divino Fundador<sup>15</sup>. Con esta renovación se facilitará el tercer fin del Concilio: «el restablecimiento de la unidad entre todos los cristianos». Como decía S. S. Juan XXIII, el mundo debería percibir por obra del Concilio, «un admirable espectáculo de verdad, unidad y caridad; un espectáculo, decimos, que mirándolo también aquéllos, que están separados de esta Sede Apostólica, recibirán, se-

---

sia» 22 (1962) 1183; JUAN XXIII, sin embargo, en este Radiomensaje no utilizaba la distinción como elemento sistematizador de la futura obra del Concilio.

<sup>11</sup> «Durante la Congregación General 33 ha habido varias intervenciones de gran importancia. Sin embargo, en la opinión de todos los Padres, la que ha dominado la mañana ha sido la de S. Em. el Card. Suenens, Arzobispo de Malinas-Bruselas.» DocCath 60 (1963) 47, nota 4.

<sup>12</sup> ASS 55 (1963) 847.

<sup>13</sup> Cfr. Excmo. Sr. D. RAFAEL GARCÍA Y GARCÍA DE CASTRO, *El Decreto del Concilio Vaticano II sobre las Iglesias Orientales Católicas*: «Boletín Oficial del Arzobispado de Granada» 119 (1965) 453s. cuyas palabras queremos aquí hacer nuestras.

<sup>14</sup> AAS 55 (1963) 847.

<sup>15</sup> «A nuestro juicio, esta renovación debe igualmente partir de la conciencia de la intimidad, con que la Iglesia está unida a Cristo. La Iglesia quiere, como hemos dicho, buscar en Cristo su imagen. Si advirtiera después de esta contemplación algo de sombra, algo de defecto en su rostro, en su vestido nupcial, ¿qué debería hacer espontánea y valientemente? Como es claro, es preciso que no mire a otra cosa, sino a renovarse, corregirse, compararse con aquella semejanza a su divino arquetipo, que está obligada a perseguir como su obligación principal.» PABLO VI, *Alocución*, 29 septiembre 1963: AAS 55 (1963) 850.

gún esperamos, una suave invitación a que busquen y consigan aquella unidad, que Jesucristo pidió al Padre celestial con preces ardientes»<sup>16</sup>. Por último, también a partir de la renovación de la Iglesia, hecha a la luz del ideal que Cristo le señala, será posible intensificar «el diálogo de la Iglesia con los hombres de nuestra época».

Pienso que a la luz de este plan puede realizarse una coherente sistematización de todos los documentos del Concilio Vaticano II, en la que a la «Constitución dogmática sobre la Iglesia» corresponde un papel central de punto de referencia de todos los demás documentos. Sin embargo, para dar una visión completa de la Iglesia, fue necesario establecer previamente dónde tal noción debía ser buscada. Siendo la Iglesia una realidad sobrenatural, su conocimiento debe tomarse de la divina revelación. La «Constitución dogmática sobre la divina revelación», en la que se expone la función de la Escritura y la Tradición en la Iglesia y el modo cómo debe ser interpretada la Escritura, adquiere así un carácter previo a toda la obra del Concilio, semejante al que tuvo en Trento el «Decreto sobre la recepción de los libros sagrados y las tradiciones»<sup>17</sup>. En Trento, en efecto, antes de enjuiciar las diversas doctrinas controvertidas con los protestantes, se sintió la necesidad de establecer por qué norma iban a ser enjuiciadas<sup>18</sup>. De modo semejante, en un orden lógico, la Constitución dogmática sobre la divina revelación es absolutamente el primero de todos los documentos del Vaticano II<sup>19</sup>.

Tras esta Constitución, fundamental desde un punto de vista metodológico, debe colocarse la realización de los fines concretos. La «Constitución dogmática sobre la Iglesia» mira, como hemos dicho, a satisfacer el primero de todos ellos: expresar la noción o conciencia de la Iglesia. Como esta noción ha de ser norma para realizar la renovación de la Iglesia<sup>20</sup>, quizá sea útil exponer, un poco más detalladamente, la noción que ella nos ofrece de la Iglesia, para ir mostrando en cuáles de sus concepciones se insertan los documentos concretos que pretenden la renovación de la Iglesia en diversos aspectos.

<sup>16</sup> *Enc. «Ad Petri Cathedram»*: AAS 51 (1959) 511.

<sup>17</sup> *Ses. IV* (8 abril 1546): DENZ pp. 783s. (1501-1505).

<sup>18</sup> El 8 de febrero de 1546 «se decidió que, ante todo, se reciban los libros canónicos de la Sagrada Escritura, para que sean como el fundamento de aquellas cosas que habrán de ser tratadas por el sagrado sínodo, y sepamos de ahí, con qué autoridades corroborar los dogmas de fe o rechazar los errores de los herejes». CTr. 5, 3. Véase también el Diario de MASSARELLI; CTr. 1, 478. El tema de las tradiciones fue introducido como ampliación del Decreto, como decía el CARD. DE SANTA CRUZ, por la equivalencia con la Escritura en autoridad; CTr. 5, p. 11. Véase también la carta de los CARDENALES LEGADOS al CARD. ALEJANDRO FARNESIO (11-12 febrero 1546); CTr. 10, pp. 377s.

<sup>19</sup> Cfr. A. GRILLMEIER, *Die Wahrheit der Heiligen Schrift und ihre Erschliessung. Zum dritten Kapitel der Dogmatischen Konstitution «Dei Verbum» des Vaticanum II: «Theologie und Philosophie»* 41 (1966) 161.

<sup>20</sup> Renovación, por tanto, dice, ante todo, relación a un valor absoluto, que es la imagen de la Iglesia, contenida en la revelación divina. Renovación no es sinónimo de «aggiornamento». Claro que la realidad, que por voluntad de Cristo ha de realizar su Iglesia, tiene que ser vivida en cada tiempo concreto, lo que la matizará de algún modo. Esto basta para comprender qué debe ser sustantivo y qué debe ser adjetivo en la dialéctica renovación-«aggiornamento». Véase más adelante la nota 38.



La «Constitución dogmática sobre la Iglesia» es un magnífico edificio teológico, del que impresiona la grandiosidad de la construcción en su sobriedad de líneas<sup>21</sup>. Un primer capítulo trata del misterio de la Iglesia y nos ofrece una visión de ella en cuanto realidad sobrenatural y comunicadora de gracia<sup>22</sup>; es una realidad que en toda su amplitud se extiende desde el propósito inicial salvífico de Dios al comienzo de los tiempos hasta la consumación celeste<sup>23</sup> y cuyo rico contenido sólo puede ser captado a través de las múltiples imágenes con que Dios la describe, mientras que su íntima naturaleza se manifiesta, sobre todo, en la doctrina del Cuerpo Místico<sup>24</sup>.

De modo obvio se pasa a hablar del pueblo de Dios (cap. 2), como la realidad concreta de la Iglesia aquí en la tierra, pueblo sacerdotal uno y vario, en relación al cual se establece la perspectiva para hablar de los católicos, los cristianos no-católicos y todos los hombres<sup>25</sup>. El hecho de subrayar que el pueblo de Dios es un pueblo sacerdotal, destinado, por tanto, al culto público<sup>26</sup>, hace obvia una primera renovación de la Iglesia en la línea de ese culto<sup>27</sup>, que es el fin pretendido por la «Constitución sobre la sagrada liturgia». Por otra parte, la voluntad de Dios de que todos los hombres formen parte del nuevo pueblo de Dios<sup>28</sup> y el encargo, que la Iglesia ha recibido, de predicar el Evangelio a todas las gentes<sup>29</sup>, la obligan a esforzarse por hacer más eficaz su actividad misionera; a ello se encamina el «Decreto sobre la actividad misional de la Iglesia».

Después de haber tratado del pueblo de Dios en general, descendiendo al particular, la «Constitución dogmática sobre la Iglesia» se ocupa de las diversas categorías existentes dentro de ese pueblo de Dios: en primer lugar, de la jerarquía (sobre todo, de los obispos,

<sup>21</sup> Cfr. G. PHILIPS, *La Constitution dogmatique sur l'Eglise «Lumen Gentium»*: EphTheolLov 42 (1966) 5-39.

<sup>22</sup> Esta preocupación de subrayar la realidad, sobrenatural y comunicadora de gracia, de la Iglesia, aparece ya en el n. 1 de la Constitución, donde se introduce la idea de la Iglesia-sacramento. Sobre la teología de este término, cfr. O. SEMMELROTH, *La Iglesia como sacramento original*, trad. esp., San Sebastián, 1963. Véase también C. POZO, *La Iglesia como sacramento primordial. Contenido teológico real de este concepto*: «Estudios Eclesiásticos» 41 (1966) 139-159.

<sup>23</sup> *Schema Constitutionis de Ecclesia* (1964), cap. 2, Relatio Generalis, 3.º, 4, p. 57.

<sup>24</sup> Cfr. *Schema Constitutionis de Ecclesia* (1964), cap. 1, Relatio Generalis, p. 27. Cfr. también PABLO VI, *Alocución*, 29 septiembre 1963: AAS 55 (1963) 847s.

<sup>25</sup> Cfr. *Schema Constitutionis de Ecclesia* (1964), cap. 2, Relatio Generalis, 3.º, 4 ss., p. 57. G. THILS veía en la doctrina del pueblo de Dios el probable tema-síntesis de la eclesiología de la segunda mitad de este siglo y exponía sus ventajas; G. THILS, *Orientaciones actuales de la Teología*, Buenos Aires, 1959, p. 105.

<sup>26</sup> «Los fieles, incorporados a la Iglesia por el bautismo, quedan destinados por el carácter al culto de la religión cristiana.» *Const. dogmática «Lumen gentium»*, cap. 2, nota 11.

<sup>27</sup> Al aprobarse la *Const. «Sacrosanctum Concilium»*, S. S. PABLO VI exponía bellamente cómo esta renovación en el culto debía ser la primera y realmente había sido la primera llevada a término por el Concilio; cfr. *Alocución*, 4 diciembre 1963: AAS 56 (1964) 34s.

<sup>28</sup> «Todos los hombres están llamados a formar parte del nuevo Pueblo de Dios.» *Const. dogmática «Lumen gentium»*, cap. 2, n. 13.

<sup>29</sup> «Este solemne mandato de Cristo de anunciar la verdad salvadora, la Iglesia lo recibió de los Apóstoles para realizarlo hasta los últimos confines de la tierra.» *Const. dogmática «Lumen gentium»*, cap. 2, n. 17. Sobre la necesidad de la Iglesia para la salvación, véanse las fórmulas empleadas por la Constitución en el cap. 2, n. 14.

cuyo estudio era necesario como continuación de la temática del Concilio Vaticano I, pero también de los presbíteros y de los diáconos, a los que el Concilio desea dar un mayor relieve como grado permanente) (cap. 3) y después de los laicos (cap. 4). Tanto el tema de los obispos, como el de los presbíteros, tienen sus correspondientes Decretos disciplinares renovadores: «Decreto sobre el oficio pastoral de los obispos en la Iglesia» y «Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros». Naturalmente una renovación del ministerio y aun de la vida espiritual de los sacerdotes supone una renovación de su formación; por ello, se dedica a este punto un Decreto especial: «Decreto sobre la formación sacerdotal.»

Al hablar de los seglares, la «Constitución dogmática sobre la Iglesia» había trazado con rasgos vigorosos cuál debe ser su espiritualidad propia y su vida apostólica, a través de la idea de una participación de los laicos en la función sacerdotal, profética y real de Cristo. Llamados al apostolado<sup>30</sup>, el Concilio procura en un Decreto disciplinar fomentar y canalizar las fuerzas apostólicas de los seglares: «Decreto sobre el apostolado de los seglares.» Dada la especial importancia que este Decreto atribuye, como apostolado, a la acción educadora de los padres<sup>31</sup>, y el que la «Declaración sobre la educación cristiana» concede un puesto de primer relieve a los padres «como los primeros y principales educadores de sus hijos»<sup>32</sup>, pensamos que la «Declaración sobre la educación cristiana»<sup>33</sup>, aunque en su temática completa rebasa el ámbito del apostolado seglar y trata también de la educación impartida por la Iglesia en cuanto tal<sup>34</sup>, debe insertarse principalmente como complemento lógico de las afirmaciones de la «Constitución dogmática sobre la Iglesia» acerca del apostolado de la familia cristiana<sup>35</sup>.

Después de haber hablado de las dos categorías fundamentales del pueblo de Dios—jerarquía y seglares—, la «Constitución dogmática sobre la Iglesia» se ocupa del fin perseguido por la Iglesia (cap. 5)<sup>36</sup>:

<sup>30</sup> «Ahora bien, el apostolado de los laicos es participación de la misma misión salvífica de la Iglesia, al cual apostolado todos están destinados por el Señor mismo por medio del bautismo y la confirmación.» *Const. dogmática «Lumen gentium»*, cap. 4, nota 33.

<sup>31</sup> «Ellos mismos son para sus hijos los primeros predicadores de la fe y educadores.» *Decreto «Apostolicam actuositatem»*, cap. 3, n. 11.

<sup>32</sup> *Declaración «Gravissimum educationis»*, n. 3.

<sup>33</sup> Las declaraciones son «valoraciones cristianas de problemas y situaciones concretas del mundo de hoy.» MONS. MORCILLO, Prólogo a *Concilio Vaticano II, Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar*, 3.ª edic., Madrid (BAC) 1966, p. XI. A ellas debe aplicarse lo que la nota previa a la *Const. pastoral «Gaudium et spes»* dice de la segunda parte de la misma.

<sup>34</sup> «El oficio de impartir la educación, que compete primariamente a la familia, necesita de los auxilios de toda la sociedad.» *Declaración «Gravissimum educationis»*, número 3. «Finalmente, el deber de educar corresponde de modo singular a la Iglesia.» *Ibid.* Véase la parte final de la Declaración, a partir del n. 8.

<sup>35</sup> «Allí [en la vida matrimonial y familiar] los cónyuges tienen la vocación propia de ser para ellos mutuamente y para los hijos testigos de la fe y del amor de Cristo.» *Const. dogmática «Lumen gentium»*, cap. 4, n. 35. Sobre el apostolado de la familia cristiana, cfr. *Schema Constitutionis de Ecclesia* (1964), cap. 4. Relatio de n. 35, littera B, p. 131.

<sup>36</sup> *Schema Constitutionis de Ecclesia* (1964), cap. 6, Relatio adiuncta, Conclusio,



todos los miembros del pueblo de Dios están llamados a la santidad, que es una, tanto por razón del modelo supremo, que es siempre el mismo, Cristo, como por su estructura teológica; sin embargo, cada estado de hombres realiza la santidad de modo propio. Como modo especial de búsqueda de la santidad, se trata de los religiosos (cap. 6), «cuya total consagración a Dios implica una imitación de Cristo más estrecha y cercana»<sup>37</sup>. También el tema de los religiosos va acompañado, en el Concilio, de un Decreto disciplinar: «Decreto sobre la renovación, acomodada a los tiempos, de la vida religiosa»<sup>38</sup>.

En un ulterior desarrollo del tema de la santidad, el capítulo 7 pasa a hablar de la consumación de la santidad en la gloria de los santos en el cielo y de la mutua unión existente entre ellos y nosotros<sup>39</sup>; este capítulo abre así la perspectiva no sólo exponiendo el futuro escatológico de la Iglesia, sino señalándonos que *ya ahora* la parte más excelente de la Iglesia no está sobre la tierra, sino con Cristo, la cabeza, junto al trono del Padre.

Por último (cap. 8), la figura de María cierra todo el proceso lógico de la «Constitución sobre la Iglesia», al presentárnosla como Madre de Cristo cabeza de la Iglesia, y de todos los que constituyen el pueblo de Dios<sup>40</sup>, y también como el supremo ejemplar humano de esa santidad, a la que todos en la Iglesia estamos llamados<sup>41</sup>. De esta manera, en este «capítulo final como coronación, toda la exposición sobre el misterio de la Iglesia queda como recapitulada»<sup>42</sup>.

El «Decreto sobre las Iglesias orientales católicas» persigue, como fin, la renovación de una de las ramas de la Iglesia católica. El fundamento teórico de las características de existencia de las Iglesias orientales católicas, que conjugan la unidad y la diversidad, ha sido dado por la «Constitución dogmática sobre la Iglesia» en dos ocasiones distintas: al hablar de la universalidad o catolicidad del pueblo de Dios<sup>43</sup> y en el número dedicado a las relaciones de los obispos dentro del colegio episcopal<sup>44</sup>. Creemos, sin embargo, que el «Decreto

litt. C, p. 179. Esta página y la anterior son importantes, porque en ellas explica la comisión cómo concibe el orden lógico del esquema en la trabazón de todos sus capítulos.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Es interesante que en este título aparezca la renovación como sustantivo y la acomodación como adjetivo. Sobre el sentido de ambos términos cfr. *Decreto «Perfectae caritatis»*, n. 2.

<sup>39</sup> *Schema Constitutionis de Ecclesia* (1964), cap. 6, Relatio adiuncta, Conclusio, litt. D, p. 179.

<sup>40</sup> Cfr. *Schema Constitutionis de Ecclesia* (1964), cap. 8, Relatio adiuncta, p. 218.

<sup>41</sup> *Ibid.* Cfr. también *Schema Constitutionis de Ecclesia* (1964), cap. 6, Relatio adiuncta, Conclusio, litt. D, p. 179.

<sup>42</sup> *Schema Constitutionis de Ecclesia* (1964), cap. 6, Relatio adiuncta, Conclusio, litt. D, p. 179.

<sup>43</sup> *Const. dogmática «Lumen gentium»*, cap. 2, n. 13. Cfr. también PABLO VI, quien hablando en Jerusalén a la jerarquía y fieles católicos de rito oriental, decía: «Cada Iglesia local crecía con su personalidad propia, sus costumbres propias, su manera personal de celebrar los mismos misterios, sin que esto dañase a la unidad de la fe y a la comunión de todos en la caridad y el respeto al orden establecido por Cristo. Ahí está el origen de nuestra diversidad en la unidad, de nuestra catolicidad, propiedad que fue siempre esencial a la Iglesia de Cristo.» AAS 56 (1964) 162.

<sup>44</sup> *Const. dogmática «Lumen gentium»*, cap. 3, n. 23.



sobre las Iglesias orientales católicas» es un Decreto puente entre dos fines del Concilio: el Decreto pretende *renovar* el ramo oriental de la Iglesia católica <sup>45</sup>, pero, a la vez, a esas Iglesias orientales unidas se les confía una misión ecuménica, procurar y facilitar la unión de los orientales separados <sup>46</sup>.

El tercer fin del Concilio es «el restablecimiento de la unidad entre todos los cristianos». A este fin se encamina el «Decreto sobre el ecumenismo», cuyos fundamentos doctrinales se encuentran en las afirmaciones de la «Constitución dogmática sobre la Iglesia» acerca de la participación incompleta que los cristianos separados tienen en los bienes de la Iglesia <sup>47</sup>, y acerca de la voluntad de Dios de que «todos se unan pacíficamente, del modo determinado por Cristo, en un único rebaño y bajo un solo Pastor» <sup>48</sup>. La «Declaración sobre la libertad religiosa» se concibió en el Concilio como una condición para el diálogo ecuménico. Es significativo que el primer texto distribuido a los Padres conciliares sobre el tema apareciera como capítulo 5.º del esquema sobre el ecumenismo <sup>49</sup>. Por otra parte, no puede desconocerse el interés por este tema existente en los ambientes del «Consejo mundial de las Iglesias» de Ginebra <sup>50</sup>. Por lo demás, en esta Declaración debe reconocerse otro caso de Documento-puente entre dos fines del Concilio, pues la libertad religiosa se concibe en el Concilio, a la vez, como condición de diálogo ecuménico y como condición de diálogo con los hombres de nuestra época, en la que la libertad de coacción es un valor especialmente estimado; la referencia, en redacciones anteriores a la definitiva, a la «Declaración universal de los derechos del hombre» de la ONU testifica este segundo planteamiento <sup>51</sup>.

El cuarto fin del Concilio es «el diálogo de la Iglesia con los hombres de nuestra época». El documento principal encaminado a este fin es la «Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual». Naturalmente ese diálogo con los hombres de nuestra época tiene que realizarse sobre los problemas de hoy <sup>52</sup>. La conexión entre el mundo presente y el futuro, expuesta en el capítulo 7 de la «Constitución dogmática sobre la Iglesia» <sup>53</sup>, hace que ésta no pueda desentenderse

<sup>45</sup> Cfr. Decreto «*Orientalium Ecclesiarum*», n. 1.

<sup>46</sup> «Corresponde a las Iglesias orientales en comunión con la Sede Apostólica Romana la especial misión de promover la unión de todos los cristianos, especialmente de los orientales.» Decreto «*Orientalium Ecclesiarum*», n. 24.

<sup>47</sup> Cfr. Const. dogmática «*Lumen gentium*», cap. 2, n. 15.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> Cfr. V. RODRÍGUEZ, *Estudio histórico-doctrinal de la declaración sobre libertad religiosa del Concilio Vaticano II*: «La Ciencia Tomista» 93 (1966) 196s.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 194; véanse especialmente allí las notas 2 y 4; en esta última se enumeran las redacciones de la Declaración conciliar, anteriores a la definitiva, en las que se citaba la Declaración del Consejo mundial de las iglesias; la cita no se encuentra en el texto definitivo.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 194, nota 4.

<sup>52</sup> Este hecho da un carácter singular a la Const. pastoral «*Gaudium et spes*», expresado en la nota previa a esta Constitución.

<sup>53</sup> G. PHILIPS hace notar expresamente cómo algunas intervenciones de Padres conciliares sobre el cap. 7 buscaban dar una más clara relación al texto con el esque-

de las circunstancias históricas del mundo en que vive. Como el mundo actual está religiosamente dividido, el diálogo con él tiene que tener en cuenta esta realidad. Un diálogo con las religiones no cristianas—el diálogo con las confesiones cristianas separadas pertenece al fin tercero del Concilio—presupone una recta valoración de ellas, como la formula la «Declaración sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas», siguiendo los principios doctrinales del capítulo 2.º de la «Constitución dogmática sobre la Iglesia»<sup>54</sup>. Vi- niendo al modo del diálogo con los hombres de nuestro tiempo, es claro que debe realizarse utilizando los medios de expresión del mundo de hoy; es éste un problema complejo al que ofrece una respuesta, aunque no completa, el «Decreto sobre los medios de comunicación social».

\* \* \*

En resumen, supuestos los cuatro fines principales, que al Concilio señaló S. S. Pablo VI, los diversos documentos del Vaticano II pueden sistematizarse en torno a ellos del modo siguiente:

#### *Preámbulo*

Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación.

#### *Fin 1.º: La noción o conciencia de la Iglesia*

Constitución dogmática *Lumen gentium* sobre la Iglesia.

#### *Fin 2.º: La renovación de la Iglesia*

Constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la sagrada liturgia.

Decreto *Ad gentes* sobre la actividad misional de la Iglesia.

Decreto *Christus Dominus* sobre el oficio pastoral de los obispos en la Iglesia.

Decreto *Presbyterorum Ordinis* sobre el ministerio y la vida de los presbíteros.

Decreto *Optatam totius* sobre la formación sacerdotal.

Decreto *Apostolicam actuositatem* sobre el apostolado de los seglares.

Declaración *Gravissimum educationis* sobre la educación cristiana.

Decreto *Perfectae caritatis* sobre la renovación, acomodada a los tiempos, de la vida religiosa.

ma 13; *La Constitution dogmatique sur l'Eglise «Lumen gentium»*: EphTheolLov 42 (1966) 34. Cfr. *Textus emendatus capituli VII Schematis Constitutionis de Ecclesia* (1964), Relatio, Ad n. 48, p. 13.

<sup>54</sup> *Const dogmática «Lumen gentium»*, cap. 2, n. 16.

Decreto *Orientalium Ecclesiarum* sobre las Iglesias orientales católicas (Documento puente entre los fines 2 y 3).

*Fin 3.º: El restablecimiento de la unidad entre todos los cristianos*

Decreto *Unitatis redintegratio* sobre el ecumenismo.

Declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa (Documento puente entre los fines 3 y 4).

*Fin 4.º: El diálogo de la Iglesia con los hombres de nuestra época*

Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual.

Declaración *Nostra aetate* sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas.

Decreto *Inter mirifica* sobre los medios de comunicación social.

CÁNDIDO POZO SJ



## Benedetto Croce, historiador e hispanista: en su centenario \*

En este primer centenario del nacimiento de Benedetto Croce se ha dicho, tanto en España como en Italia, que el hispanismo es sólo marginal y secundario en el conjunto de la vastísima obra crociana.

Tal aserción podría tener cierta apariencia de verdad—muy discutible, con todo—si en realidad se identificasen hispanismo en general e hispanística en sentido puramente filológico.

El hispanismo responde a un interés por cuanto se refiere a la historia y a la cultura españolas. La hispanística, en sentido filológico, se limita al estudio de la literatura española, tanto en sí misma como en comparación con las demás literaturas.

En Croce, historiador y filólogo, además de filósofo, toda vivisección es imposible. La unidad del pensamiento de Benedetto Croce pide que su obra sea siempre considerada de un modo unitario, tanto más que, según él, la historia es parte integrante de la filosofía del espíritu, al parigual que la estética, la lógica y la ética.

Si es, pues, difícil, y aun capcioso, dividir el historiador Croce del filósofo Croce, resulta enteramente imposible separar el historiador y crítico de la literatura, del historiador y crítico de la cultura.

En ese Croce unitario—filósofo, historiador y filólogo de una pieza—el hispanismo en modo alguno es secundario y marginal. No lo es ni en el campo de la historia civil—epíteto que él prefiere, muy dieciochescamente, al de historia política—, ni en el de la historia cultural, ni quizá tampoco en el de la historia literaria.

Croce historiador unitario, y Croce historiador napolitano, había de encontrarse con España, necesariamente, a la primera mirada retrospectiva que dirigiese sobre su reino—«il reame» por antonomasia—desde su Abruzzo natal hasta su ciudad de adopción, Nápoles.

Por eso se ha dicho que el hispanismo crociano fue más bien un hispanismo sentimental. De hecho fue así, aunque con una simpatía muy condicionada. Pero no tenía que ser así forzosamente. Los historiadores napolitanos que han mirado a España con antipatía, con recelos o con indiferencia, son innumerables.

El hispanismo de Croce no es entusiasta, como el de Arturo Farinelli, Eugenio Mele, Ezio Levi o Mario Casella. No es centrífugo, como el de éstos, que se complacían principalmente en la búsqueda de las

---

\* Guión de una transmisión televisiva de la RAI-TV italiana («L'Approdo», 28 junio 1966) sobre B. Croce. Para la misma fue solicitada la colaboración de Dámaso Alonso, Jorge Luis Borges, Arnold J. Toynbee, Raymond Aron, Roland Barthes y Theodor Adorno.

huellas de la cultura italiana en la española, haciendo, con todo, a esta última centro principal y directo de sus investigaciones; el hispanismo crociano es centrípeto, busca más bien las huellas históricas y culturales de España en Italia, y más concretamente en el reino de Nápoles.

Todos esos hispanistas se interesaron más por el pasado de España, que por el presente, por los escritores del siglo de oro que por los de la generación del 98. Pero al menos aquéllos visitaban España con frecuencia y tenían en ella numerosos amigos.

Benedetto Croce estuvo una sola vez en España, en 1889, y del diario de su viaje, dado a conocer ha pocos años por su amigo Fausto Nicolini, se trasluce más curiosidad que simpatía: el entusiasmo falta en absoluto. Sus dos amigos españoles con quienes mantuvo correspondencia más seguida fueron Menéndez Pelayo y Unamuno. Pero Croce estimaba más al primero que al segundo.

Esa misma actitud de interés erudito y de dominio sentimental tomaba Croce cuando hablaba de España cincuenta años después de su primero y único viaje hispánico. Es la impresión que me dejó en la primera y única—pero larga y amigable—conversación que tuve con él en su casa de verano de Pollone, en el Piamonte, el año 1939, a invitación suya. Poco antes había publicado en las *Spanische Forschungen* mi primer ensayo sobre Esteban de Arteaga. Aunque él no había demostrado interés alguno por la estética española del siglo XVIII, y ni siquiera había mencionado a Arteaga en la parte histórica de su *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, un amigo común me pidió que se lo enviase a Nápoles. Como su respuesta no fue un elogio, sino una crítica, me atrevo ahora a publicarla. Decía así, en su complicada y personalísima grafía:

«Napoli, 11-I-39.

Pregiatissimo signore,

Ho letto con molto interesse la sua diligentissima memoria sull'Arteaga estetico; e di essa e dell'altro opuscolo la ringrazio molto. Vedo che Ella ha citato la mia giovanile Estetica di circa 40 anni fa; ma sull'estetica del Settecento sono poi tornato di proposito, particolarmente in uno scritto *Iniziazione all'estetica del Settecento*, pubblicato negli *Ultimi saggi*. Anche sur un certo estetico vichiano del Settecento raccolgo molte notizie nell'altro mio volume *Problemi di estetica*. Il Vico fu più noto, nel Settecento, di quanto si suol dire (degli spagnuoli lo citava il Luzan, e qualche altro): soprattutto egli allora fu fortemente combattuto da critici cattolici. Poiché vedo che Ella ha dato fede ad affermazioni di giornali clericali e di scrittori che parlano per partito preso e non hanno mai né ricordato né letto il Vico, vorrei che, *per penitenza*, leggesse l'operetta di un domenicano del Settecento, il padre Finetti, contro la *Scienza nuova*; operetta che io ristampai tre anni fa presso il Laterza di Bari col titolo: *Difesa della Sacra Scrittura contro G. B. Vico*. Io rispetto tutte le fedi, ma non posso ammettere che si alterino i documenti. E scrivo ciò a Lei, perché, nel suo *Arteaga*, ha lealmente messo in luce l'atteggiamento tutt'altro che ortodosso dell'antico gesuita o alunno-gesuita. Certo, l'estetica dell'Arteaga non ha importanza scientifica e non presenta concetti nuovi o spunti a nuovi concetti. Quanto più ricchi di concetti sull'arte e sulla poesia i grandi spagnuoli dei Cinque-Seicento, Lope, Cervantes, Gracian, Góngora e gli altri!

Se Ella capita a Napoli venga a cercarmi. Io vado in villeggiatura in Piemonte nella seconda metà di luglio, e torno di solito a Napoli alla metà di ottobre. Tutto il resto dell'anno sto qui a Napoli.

Mi abbia con molti saluti e con augurio per le sue indagini storiche. Div. B. Croce.»

Difícilmente se podrán hallar dos juicios más antitéticos que los que sobre el esteta español del XVIII formulan Croce en esta carta y Menéndez Pelayo en su *Historia de las ideas estéticas en España*. Y, sin embargo, el propio Croce reconoció deber mucho al maestro santomerino, sobre todo para la parte histórica de su *Estetica*, que es la que más admiró Menéndez Pelayo. La amistad brotó espontánea entre ambos, y fue mantenida por carta durante largos años. Bello ejemplo de mutua tolerancia esa amistad entre un historiador liberal y laico, y otro conservador y católico; entre un filósofo idealista, y un pensador cristiano y eclético.

Si muchas actitudes los separaban, muchas cualidades los unían. Quizá la primera esa herencia que uno y otro habían recibido del siglo XVIII: su interés primario por la historia de la cultura, el maridaje de erudición apasionada y de construcción ideológica de la historia.

Los primeros ensayos hispanistas de Croce—trabajos de erudición publicados entre 1885 y 1893, poco antes y poco después de su viaje a España—estaban tan ligados con la historia de Nápoles, que él mismo los incluyó en varios volúmenes misceláneos sobre Nápoles y su historia. Del último año mencionado es el primero de los admirables estudios que en 1917 formaron el volumen, ya clásico en la historiografía italiana y española, *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza*. La historia interna de ese tomo nos la dio a conocer el año pasado su hija Alda en el homenaje que los hispanistas italianos dedicaron a don Ramón Menéndez Pidal.

Este primero y último volumen dedicado únicamente a temas españoles, fuera de una breve nota sobre los primeros contactos medievales de Cataluña con la Italia meridional, queda centrada en la corte de Alfonso el Magnánimo en Nápoles y en las subsiguientes relaciones culturales entre Italia y España en los siglos XV y XVI; principalmente en las provenientes de la presencia en Nápoles de varios personajes españoles más vinculados al mundo de la cultura que al de la política.

Pero es enteramente falsa la idea que muchos tienen de que *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza* agota toda la obra hispanista de Benedetto Croce. No sería inútil, en este centenario, la publicación de otra colección de estudios crocianos sobre temas españoles, aparecidos primero como artículos en *La critica* y en los *Quaderni de La critica*, y luego reeditados en volúmenes misceláneos de vario argumento.

Algunos constituirían un verdadero complemento al volumen de 1917: tales, por ejemplo, los referentes al Chariteo (que así helenizó



su nombre el poeta catalán de la corte de los últimos reyes autónomos de Nápoles, Benet Garret), al período napolitano de Torres Naharro, a la *Celestina*, a los romances, a Juan de Valdés y a su cenáculo espiritual.

Otros estudios vendrían a ser como una continuación del tema, desde fines del siglo xvi hasta el triunfo del barroco: entrarían Lope de Vega, Tirso y Calderón, el Cervantes del *Viaje del Parnaso* y del *Persiles y Segismunda*, el convertido Diego Duque de Estrada que luego pasó a Cerdeña, *I trattatisti italiani del concettismo e Baltasar Gracián*, y el íntimo amigo del jesuita aragonés, Francesco Maria Carafa, duque de Nocera.

Saltando casi todo el Setecientos, se llegaría a Fernán Caballero, a su epistolario con Menéndez Pelayo y Unamuno, a sus críticas—más bien negativas—de Ortega y Gasset y de Eugenio d'Ors. Digno y necesario epílogo sería un *excursus* sobre lo que la crítica estilística de Vossler debió a Croce, y lo que a esa fecundación de Vossler debe la crítica de la literatura española.

Si para comprender a Croce hispanista hay que remontarse a la unidad fundamental de todo su pensamiento, eso vale mucho más para explicarnos al Croce historiador, para quien—ya lo hemos dicho—la historiografía pertenece a la filosofía del espíritu.

Frente al positivismo histórico, Croce defiende que la historia no puede ser una ciencia positiva. Tampoco es una simple obra de arte, por más que tenga mucho de creación también. Aun en este campo intenta sobrepasar a la filosofía hegeliana.

En él hallamos, paralela y contemporáneamente, una actividad histórica y una actividad filosófica, entrambas unidas en las más profundas raíces del espíritu.

No admitiendo tal unidad óptica entre espíritu pensante y pensamiento pensado, nos será lícito analizar la entera obra historiográfica de Croce desde otras premisas filosóficas, y distinguir en ella cuatro estadios o estratos diversos, que no corresponden a cuatro períodos distintos de su propia vida, pues constantemente van entreverándose esas cuatro categorías historiográficas. Y hablo de estratos, estadios y categorías, para eliminar el término «géneros», que él rechazaba en la pura literatura, y rechazaría igualmente en el campo de la historia.

El primer estadio sería el de la erudición, en su más completo y noble significado: erudición que abarca desde la búsqueda del documento histórico y de la obra literaria, hasta la valoración del hecho, y la crítica estética de la obra. Esa unidad inseparable entre erudición histórica y crítica estética él la propugnó explícita y repetidamente contra los fautores de un esteticismo antihistórico, para quienes la búsqueda erudita cae al margen y aun es impedimento de la verdadera crítica artística. Una gran parte de la obra historiográfica de Croce, en su más amplio sentido, abarcando la historia civil, cultural y literaria, pertenece a esa categoría. Sin que ello implique fragmentariedad y dispersión, palabras sin sentido en un hombre para

quien filosofía e historia eran una sola cosa. Precisamente por esa unidad fundamental de su pensamiento, sus misceláneas de varia erudición no son meras colecciones de ensayos, sino obras coherentes y homogéneas.

Por más que para Croce la historia no sea estrictamente una ciencia positiva, sino una rama, una faceta, de la filosofía del espíritu, la segunda categoría de obras históricas de Croce está formada por las que, aun sin querer, se acercan a la historia como ciencia positiva. Podrían entrar en ella algunos ensayos especialmente vastos e importantes, como el ya citado sobre el duque de Nocera, amigo de Gracián, y más todavía la *Storia del regno di Napoli* (1925), aun reconociendo que nos parece más exacto el título bajo el cual sus varios capítulos fueron apareciendo en sucesivos artículos de *La critica: Intorno alla storia del regno di Napoli*. En todas las obras de Croce que podríamos agrupar en esa categoría, su objetividad se manifiesta en el íntimo esfuerzo por juzgar a los personajes y sus acciones entrando en la conciencia y en el ambiente en que se movieron y actuaron. Para Croce historiador, los napolitanos, durante los dos siglos de dominación española bajo la casa de Austria, en lo político sentían el orgullo de constituir un reino más o menos autónomo («il reame»), que ellos consideraban como patria suya, y de estar vinculados a la monarquía más potente del mundo; y como católicos comprendían toda la importancia de esa monarquía en la vida entera de la Iglesia.

El tercer estadio historiográfico parece contraponerse al anterior. A aquel esfuerzo de objetividad y de comprensión ante los hechos, juzgados desde dentro, le sucede una contemplación y un hilván de los mismos, con la aguja enhebrada por un único hilo, una idea única, que engarza a los hombres y sus quehaceres históricos, y da una unidad filosófica a una aparente dispersión. Tales la *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (1928) y la *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (1932). No son filosofía de la historia propiamente dicha, sino historia idealista. Croce ve en la historia nacional de la Italia reciente la evolución, el progreso y los contrastes de la idea de libertad; pero no encarna como Hegel—y como Gentile, el filósofo del fascismo—la idea del Estado en el Estado-Idea. Por eso sabe salir del círculo de su propia Nación-Estado y contemplar análogos avatares de la libertad en la Europa decimonónica; y eso en 1932, tiempo en que los nacionalismos europeos llegaban a su máxima tensión psicopática y llamaban estúpido al siglo del liberalismo.

La verdadera filosofía de la historia en el pensamiento crociano es la historia de la historiografía. Para quien la historia es ya filosofía, la historia de la historiografía ha de ser una metafilosofía de la filosofía. Por lo mismo, el historicismo de Croce no es una filosofía de lo relativo, sino una filosofía de lo absoluto. Mientras hasta aquí hemos visto a Croce ensayarse en la historia de Italia para saltar luego a la historia universal, en este superior estrato historiográfico comenzó por la *Teoria e storia della storiografia* (1917), parte inte-

grante de su filosofía del espíritu, para descender luego a la *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono* (1921).

Bien sé que todas estas divisiones y distinciones disgustarían a Croce, a pesar de haber hablado de estadios, estratos, categorías, y no de géneros historiográficos. Él ni siquiera admitía la distinción entre historia particular e historia universal, pues «la primera—escribía—encierra el todo en lo particular, y la segunda inserta lo particular en el todo». Quizá más que ninguna otra, esa frase nos da, *in nuce*, todo el historicismo crociano, radicado, por un lado, en el Iluminismo del Setecientos, y, por otro, en el Idealismo romántico del siglo xix.

Parte de Hegel, para llegar a un inmanentismo más absoluto aún, tanto en el campo de la filosofía teórica como en el de la filosofía de la historia. Pero el Croce crítico, historiador e historiólogo sigue muy vinculado al siglo xviii, el siglo de Vico, de Baumgarten y de Kant. De allí arranca su conjunción entre filosofía e historia, su crítica racionalista del cristianismo y del catolicismo, su férrea estética del «buen gusto» que él mismo considera dieciochesca, por más que la expresión, con otro contenido contradictorio, se halle ya en los críticos barrocos, y particularmente en nuestro Gracián. Su misma desvaloración absoluta del barroco responde a una actitud del iluminismo neoclásico: para Croce el barroco ni siquiera el nombre de «estilo» merece, es un «anti-estilo»; y la religiosidad barroca no es ni religiosidad, es sólo una actitud infra-ecclesiástica—no «ecclesiástica», sino «chiesastica» o «gesuitica». Tales son las ideas centrales de su *Storia dell'età barocca in Italia* (1928), que podríamos clasificar en su tercer estadio historiográfico, el de la historia idealista.

Las críticas negativas del historicismo crociano han venido de filósofos y de historiadores. Es bien reciente la durísima crítica de la historiología de Croce, publicada en Barcelona, en el *Homenaje a Jaime Vicens Vives*, por uno de los más ilustres historiadores italianos de nuestros días. Pero la raíz de todas esas críticas está en los presupuestos filosóficos de los cuales se parte.

Ello no implica que, no admitiendo los presupuestos idealistas de la filosofía crociana, toda su historiología teórica y toda su historiografía erudita o filosófica se desmorone. No se les concederá aquella coherencia que tienen para los que admitan los principios fundamentales de su filosofía del espíritu. Pero aun sin admitir el idealismo absoluto que empapa todo su pensamiento filosófico e histórico, podemos hallar en su imponente obra muchos elementos válidos, aun dentro de otras coordenadas lógicas y epistemológicas. Con ello adoptamos una actitud semejante a la ya notada del propio Croce y de Menéndez Pelayo, cada uno de los cuales hallaba mucho que admirar y que aprender en las obras del otro, aun explicitando la diversa y aun contrastante actitud filosófica que uno y otro adoptaban ante los problemas esenciales que constituyen la base de todo pensamiento humano.



### El "Valle-Inclán", de Fernández Almagro

La biografía de Valle-Inclán—escribe F. García Pavón—fue «la última preocupación y quehacer literario de Melchor Fernández Almagro. La dejó concluida el mismo día que cayó enfermo... Durante su agonía estuvo obsesionado con la idea de que este libro póstumo llegase a mis manos»<sup>1</sup>. Por eso, en un deseo de cooperación a esta como última voluntad del ilustre crítico e historiador, me ha parecido oportuno dedicar unas páginas a esta biografía, rindiendo así doble homenaje: a Valle-Inclán y a su biógrafo, cuyo recuerdo permanece vivo, principalmente en quienes durante tantos años seguimos, semana a semana, el magisterio de sus críticas literarias desde las columnas de *A B C*.

En rigor, es cierto que no se trata de un libro nuevo, sino de una segunda edición de la *Vida y literatura de Valle-Inclán*, aparecida en 1943. Sin embargo, su actualidad, además de la dimanante del centenario que conmemoramos—la principal, sin duda—, proviene también del texto mismo, contra lo que podría colegirse de una apresurada compulsación de ambas ediciones. En efecto, un minucioso cotejo de los textos de 1943 y 1966 pone de manifiesto que la revisión efectuada por Fernández Almagro ha sido sumamente cuidadosa. Hasta 82 adiciones o variantes de diversa índole he anotado en mi lectura. Unas veces se incorporan al texto o a las notas estudios aparecidos entre 1943 y 1966—incorporación bastante incompleta—; otras, se añaden datos, se precisan fechas o citas o se completan noticias, como las relativas al general carlista Carlos Calderón, o la anécdota del café del Gato Negro el día que recibió la noticia de la muerte de Rubén Darío, o la carta de Juan Ramón Jiménez a propósito de *Divinas palabras*, o el más preciso relato de la muerte de su hijo de pocos meses, Joaquín, en la playa del Pombal, que corrige la versión dada en 1943. En los casos citados las variantes proceden de una mejor información histórica posterior; en otros—los menos—, las modificaciones no son de tipo histórico, sino ideológico, consecuencia de una nueva apreciación de temas literarios o artísticos. Tampoco son infrecuentes las omisiones, nacidas, por lo general, del cambio de circunstancias, que nos presentan como inoportuno hoy lo que nos pareció oportuno ayer. Finalmente, otras muchas variantes—las más—

---

<sup>1</sup> M. FERNÁNDEZ ALMAGRO: *Vida y literatura de Valle-Inclán*. Madrid. Edit. Taurus, 1960.

son de carácter redaccional, provenientes, tanto del prurito de corrección del escritor, buscador del matiz y de la precisión verbal, como del crítico benévolo, proclive, con los años, a suavizar expresiones de otrora o a condecorar, generoso, con un epíteto nombres que en la primera edición aparecían sin él (el *excelente* poeta Joaquín Montaner; el *heroico* médico militar Trigo; el *inmarcesible* Federico García Lorca).

Todo lo cual, si es una prueba del cuidado puesto por F. A. en la revisión del texto, es, al mismo tiempo, una demostración de que la imagen del gran escritor gallego permanece inalterable en sus rasgos esenciales y aun secundarios, salvo leves retoques, que afectan más al fondo del cuadro que a la figura del efigiado. Y así era de esperar, dada la riqueza histórica ambiental del retrato de 1943; puesto que, aparte del dominio de la técnica de la biografía, creo, con Laín Entralgo, que la nota más distintiva de F. A. es su carácter de «historiador de su tiempo y de la vida española próxima a éste».

A tal conocimiento, en el caso de Valle-Inclán, se unía la simpatía:

«Aparte de su admiración a la obra de Valle, le unió una gran simpatía personal y la asiduidad en la vida literaria madrileña. Desde su llegada a Madrid, hasta pocas semanas antes de la muerte de Valle, tuvo ocasión de encontrarlo en cada café y reunión literaria. Fruto de tal admiración y amistad fue esta *Vida y literatura*» (p. XIX).

Con tales antecedentes podría esperarse una biografía que satisficiera plenamente. No sucede así más que a medias. Veamos las causas. Aunque F. A. pone gran cuidado en deslindar lo real de lo imaginario, ¿es posible conseguirlo, cuando el primer interesado en crear y mantener la leyenda—recordemos su autobiografía de 1903—es el propio don Ramón? ¿Cómo llegar a la interioridad, a la verdad, de un personaje que estuvo siempre en escena? Como «actor de sí mismo» lo definió Unamuno en 1936, a raíz de su muerte; y Maeztu, «un inmenso actor, de gran voluntad y traza, a quien el mundo entero servía de escenario»; igualmente J. R. Jiménez: «Valle-Inclán alzaba el telón en cualquier sitio, se adelantaba al enemigo y al amigo y empezaba a hablar. Lo tenía todo preparado siempre.»

También F. A. subraya—aunque con trazo menos enérgico, conforme a su carácter más benévolo, más matizador—esta teatralidad de su carácter, y la tiene presente en todo momento.

En el caso de Valle-Inclán tampoco ha podido el biógrafo acogerse al recurso de los escritos. Porque, si bien se encuentran en ellos algunos rasgos autobiográficos, v. gr.: en el marqués de Bradomín y en don Juan Manuel de Montegro—en algunos aspectos contrafiguras del escritor—, estos personajes participan del mismo carácter escénico. Además, a diferencia de Unamuno (con quien tuvo de común la afición a darse como espectáculo), que tan pródigamente comunicaba en sus escritos, sus ideas y sentimientos, Valle-Inclán se muestra avaro de los suyos.

Finalmente habría cabido la posibilidad del hallazgo de algunos

documentos íntimos (cartas, papeles). No ha sido en esto F. A. muy afortunado, puesto que las fuentes—abundantes—que utiliza, salvo raros casos, son todas ellas impresas. Tal vez tampoco puso mucho empeño en buscarlas o en beneficiarse de ellas. A este respecto llama algo la atención que, habiendo conocido F. A. las «*Memorias hasta ahora inéditas*» de Josefina Blanco—la actriz con quien casó Valle-Inclán el 24 de agosto de 1907—no se sirva de ellas más que en una ocasión—acaso porque no daban para más o por ser aún indiscreto su uso—, siendo así que el aspecto familiar es uno de los vacíos de la biografía.

En ella, si la imagen humana de Valle-Inclán aparece con las imperfecciones inherentes a las causas arriba citadas, no sucede así con la del escritor, cuyas obras—aparte del estudio de cada una con la pericia de crítico tan conocedor de la literatura de su época—se presentan por este insigne historiador de aquellas décadas en la exacta circunstancia histórica en que vieron la luz, e insertas en el punto preciso que les corresponde en la evolución progresiva del esteta y del hablista. En este acabado ensamblaje de vida y literatura, en esta perfecta ambientación—política, social y literaria—del poeta, del dramaturgo y del novelista, radica, a mi entender, el valor más alto de esta biografía, que sigue siendo básica en los estudios valleinclanescos, aunque superada—como es natural—en casos determinados por otros, en la rica bibliografía última sobre el tema.

Al hilo de la vida—el libro se abre con el nacimiento y se cierra exactamente con la muerte—, en estricta sucesión temporal, se van ordenando sucesos de la vida individual, local y nacional; personajes reales y de ficción, en esa integral escenificación de la vida y de la obra del extraordinario escritor gallego. Debido a esto, y como quiera que el autor no ha querido añadir algo a manera de resumen o conclusiones, es el lector quien debe formarse su imagen de Valle-Inclán, con los rasgos, luces y sombras, convenientemente distribuidos acá y allá por F. A. No obstan, con todo, a ese anhelo de objetividad las interpretaciones personales del biógrafo, tales: el espíritu de contradicción como causa de su aliadofilia en la guerra del 14; o el resentimiento—aludido de pasada—en su visión esperpéntica de las instituciones históricas de la Patria (Monarquía, Ejército, Iglesia); o su afán de notoriedad («segunda naturaleza» en Valle-Inclán), de ceñirse la corona de perseguido, en su actuación contra la Dictadura. En otros puntos menos circunstanciales, más constitutivos de su personalidad, como el carlismo, F. A. trata, en momentos diversos, de interpretarlo: estética, «razón vital de Valle-Inclán»; romanticismo, «seducción de las cosas distantes»; prurito de «navegar contra corriente, y el Tradicionalismo no privaba ciertamente entre las gentes de pluma», etc. Entre los motivos de su carlismo se cuenta también su sentimiento antidinástico; mas no aparece claro si éste es consecuencia de aquél, o si entró en ello, además, algún motivo personal, como en el caso de Unamuno. F. A. no silencia la responsabilidad de Valle-Inclán en la caída de la Monarquía, con aquel «explosivo de



frases y coplas, que corrieron de mano en mano y de boca en boca», y censura el extremo al que le condujo su fobia a la dinastía:

«Llegando Valle-Inclán, fuera de sí, el 14 de abril al Ministerio de la Gobernación en pos de los hombres del Gobierno provisional de la República, *para pedirles a grito pelado que el rey no escapara de la «justicia del pueblo»*, representaba el esperpento de sí mismo y de muchos más: de aquella parte de España en que revivían días isabelinos de peligrosa embriaguez, larvada criminalidad y alarmante bobería»<sup>2</sup>.

\* \* \*

Estudia F. A. al Valle-Inclán modernista dentro de la literatura de aquella hora, dedicando un capítulo—el VI—a «Los del 98: Los Modernistas». Desenvuélvense sus ideas en una exposición positiva de posiciones, sin subrayar diferencias o contraposiciones, como en la obra posterior de Díaz-Plaja, *Modernismo frente a noventa y ocho* (1951)—citada en nota en 1966—; por lo cual, también, disiente del concepto de «hijo pródigo del 98», dado por Salinas a Valle-Inclán, en su estudio del «esperpento». «Nos parece—escribe F. A. en 1966, confirmando sus palabras de 1943 con la opinión de E. S. Speratti (*Génesis del «esperpento»*, 1953)—que ni el panorama ni el miradero preferidos por Valle-Inclán en el «esperpento» son del todo nuevos en él; más bien están, virtualmente, en algunos sarcasmos, tipos y situaciones de obras anteriores» (p. 189).

En el estudio de esta etapa modernista sobresale el cuadro, que traza F. A., del panorama de las letras jóvenes por los años 1902 a 1905, y la pintura de las tertulias y peñas literarias, en especial la de los modernistas, que se reunían en el Nuevo Café de Levante bajo la jefatura indiscutida de Valle-Inclán. El grupo modernista estaba integrado predominantemente por los artistas jóvenes (pintores, escultores, grabadores, estudiantes de Arquitectura). Los más adictos al jefe (Ricardo Baroja, Vivanco, Penagos, Anselmo Miguel, Arteta, Romero de Torres y José Moya) ilustran, en 1912, la edición de *Voces de Gesta*. Todavía en 1922 sigue cuidando Valle-Inclán de la presentación modernista de sus obras; los primeros tomos de sus *Opera omnia* llevan ilustraciones de José Moya.

A la segunda etapa, la esperpéntica—considerada universalmente, en la actualidad, como lo más valioso de su obra—se le da en el libro la amplitud e importancia merecidas. En un estudio de conjunto del «esperpento» como éste, es lógico que algunos puntos particulares aparezcan menos atendidos; tal me parece el caso de *Luces de bohemia*, cuya significación en el arte valleinclaniano, como cambio de postura del autor del esteticismo al arte comprometido, acaso no resalte suficientemente en F. A. Bien es cierto, que, si es claro el

<sup>2</sup> El subrayado es mío. Reproduzco el texto de 1943. En el de 1966, las palabras subrayadas van sustituidas por otras más benignas y menos precisas: «Entre oleadas de ciego entusiasmo multitudinario.» La imagen de Valle-Inclán, vociferante, pidiendo que se cumpla «la justicia del pueblo», pienso que es la más exacta.

tono desgredado de protesta política y social del pueblo oprimido contra la autoridad y los patronos, en las diversas escenas de este primer «esperpento» la ideología resulta ambigua: De una parte, parece que Valle-Inclán muestra adhesión a las ideas de la revolución rusa; de otra, al anarquismo catalán. No es menor la ambigüedad e incoherencia en lo religioso: De un lado, la visión esperpéntica: «España en su concepción religiosa es una tribu del centro de Africa.» «Este pueblo miserable transforma todos los grandes conceptos en un cuento de beatas costureras: El Cielo, una kermés, sin obscenidades, adonde, con permiso del párroco, pueden asistir las Hijas de María. El Infierno, un calderón de aceite albando donde los pecadores se achicharran como boquerones...» De otro, en el momento de proponer soluciones, D. Gay habla de «hacer la Revolución Cristiana, con todas las exageraciones del Evangelio», y este mismo personaje aboga, entusiasmado con lo que ha visto en Inglaterra, por la fundación de una Iglesia Española Independiente, porque «he aprendido que los pueblos más grandes no se constituyen sin una Iglesia Nacional».

¿Encierran estas palabras una postura personal de alejamiento del catolicismo, como, en lo literario, parece deducirse también en *Luces de bohemia* respecto al modernismo? En uno y otro caso, más que de una distanciación afectiva o cerebral, pienso que se trata de una actitud escénica del momento. En cuanto a la situación española, ¿es algo más esa proposición de una Iglesia Nacional que una extravagancia de tantas suyas, para salir del paso en un problema que le preocupaba? Porque el problema de la unidad española en función de su unidad católica es una preocupación que se presenta con más claridad, años más tarde, en *Viva mi dueño*: A la luz de un atardecer madrileño, contemplando la Pradera de San Isidro, sobre la cual «gladiaban amarillos y rojos goyescos, en contraste con la límpida quietud velazqueña que depuraba los límites azulinos del Pardo y la Moncloa», piensa Valle-Inclán que «Dos Españas acendrabán sus luces en el horizonte de herrenales y tejares, dos almas diversas dilatában hasta opuestas playas su vasto secreto, en el silencio de la tarde». Y comenta:

«En aquellos amenes [las postrimerías del reinado de Isabel II], la unidad del credo religioso, que a lo largo de tres sombrías centurias pudo hacer las veces del vínculo político, se relajaba ya impotente para mantener la ficción, una vez abolidas las hogueras del Santo Oficio... Se quiso entonces coronar el fantasma de la unidad nacional con engañosos laureles militares, y enmascarar la furia teológica del pueblo alzado en armas, con los rejos peleones del morapio patriota. Tan ilusas fanfarrias, solamente alcanzaron para engalanar con ramos de floridos tropos, odas, arengas, proclamas, vítores... Pero la realidad es siempre más cruel que la mala retórica. Los Ejércitos Nacionales, que con heroicas retiradas, al perder todas las guerras, hacían gloriosos todos los desastres, no lo grababan mantener la pureza del caduco vínculo nacional, como la hoguera y el fraile» (*Opera omnia*, XXII, pp. 389 y 390).

Baste este ejemplo, insinuado, para comprender a cuántas cuestiones habría que responder, en un examen minucioso de su fase

esperpéntica, en el teatro y en la novela. Entre otros, el estudio de las ideas y la actitud religiosas de Valle-Inclán, que está—que yo sepa—por hacer. Fernández Almagro en una biografía—que no pretende ser exhaustiva—no tenía por qué implicarse en estos hilos menos patentes, máxime, habiendo dejado sueltos—sin duda, por justos respetos—algunos otros cabos más visibles de su vida. Pero en aquello, que pertenece a su especialidad—la de historiador del xix y de nuestro tiempo—las páginas que dedica al aspecto histórico de *El ruedo ibérico*, son de lo mejor del libro.

Termino con las palabras que cierran esta bien pergeñada biografía. Son el último gesto, en la hora suprema de la verdad, cuando el hombre se despidе definitivamente de la escena del gran teatro del mundo. Valen por una meditación:

«El desenlace se aproxima, y nadie más indicado que un amigo de toda la vida, Andrés Díaz de Rábago, católico muy piadoso, para sugerir a don Ramón la necesidad de prepararse a morir. Le advierte la presencia en la casa de un franciscano: «Yo creo—replica don Ramón con gesto dilatorio—que siempre he estado bien con Jesucristo...» Como insistiera Díaz de Rábago en otra ocasión, Valle-Inclán musita: «Mañana...» Pero la muerte, servida por cáncer cruel, no tiene espera, y a las dos de la tarde del 5 de enero de 1936 se abatió sobre el pecho, desalentado para siempre, la cabeza de don Ramón del Valle-Inclán.»

RAFAEL M.<sup>a</sup> DE HORNEDO SJ

## Reseñas

### Religión

NISIN, ARTHUR: *Historia de Jesús*. Trad. J. M. Palacios. (Col. «Pensamiento cristiano», 1.) Madrid. Ed. Península. 1966. 427 pp., 19 cm.

Tiene este libro una particularidad especial por su misma contextura. Comienza la «historia de Jesús» por donde otros libros del mismo tema suelen empezar a terminarse.

El autor se fija con especial atención en el momento de la Resurrección del Señor y lo considera—así es en realidad—como un «hecho trascendente». De este «hecho», que va explanando detenidamente según los relatos evangélicos «como hecho histórico» y que se refleja en todos sus matices en las diversas «apariciones» pasa el autor al final de los Evangelios para empalmar directa y lógicamente la Ascensión de Jesús con los comienzos de la predicación de los apóstoles a partir de la mañana de Pentecostés.

Arthur Nisin no ha intentado escribir una *Vida de Jesús*—entre 1910 y 1953, según afirma, se escribieron trescientas cincuenta vidas—y cita la frase de Lagrange cuando afirma que «los Evangelios son la única vida



de Jesús que puede escribirse. No se trata sino de comprenderlos lo mejor posible».

Para hacer su «historia de Jesús» Nisin comienza por hacer y estudiar a fondo la historia de los Evangelios con un hábil cambio de perspectiva. En vez de empezar por los Evangelios de la infancia, fija su mirada de «historiador» en lo que ha sido el contenido del primer kerigma y lo que Pedro anuncia a sus oyentes y Pablo declara en el Areópago ante la admiración de sus oyentes atenienses.

Lo que el autor titula primera parte del libro (págs. 111-307) corre desde Nazaret hasta la confesión mesiánica de San Pedro en el Evangelio de Marcos, capítulo 27, que es el que principalmente le sirve de guía y apoyatura. La segunda parte (pp. 309-414) la dedica a explayar el viaje de Cesarea a Jerusalén, expuesto por Marcos en los capítulos ocho al diez; el misterio de Jesús en la ciudad santa (capítulos once al trece de Marcos) y la Pasión del Señor en los capítulos catorce y quince del mismo evangelista, terminando la «historia de Jesús» con el relato de la sepultura (Mc. XV, 42-47).

Con estos procedimientos intenta el autor «tomar una clara conciencia de la naturaleza de esos evangelios, los únicos documentos directos de que se dispone para reconstruir la historia de Jesús». Si lo ha logrado o no el autor de este libro, como se lo proponía, lo podrán juzgar los lectores que lo manejen, ya sea en el original francés, ya en la versión castellana de J. M. Palacios que ahora presentamos.—E. JORGE.

SCHNACKENBURG, RUDOLF: *El testimonio moral del Nuevo Testamento*. Trad. José Manzana. Madrid. Rialp. 1965. 338 pp., 21,5 cm.

El libro es fiel a la tendencia actual que podríamos definir de retorno a las fuentes; para mí tiene esa tendencia semejanzas acusadas con el espíritu que informó al Renacimiento, por ejemplo, la ruptura—difícilmente desprovista de un leve matiz despreciativo—con lo anterior. Se ensambla la moral con el Nuevo Testamento, dividido en tres grandes partes: el mensaje directo de Jesús, la visión moral de la Iglesia primitiva, por último, las grandes figuras de esa Iglesia de una manera separada: San Pablo, San Juan, Santiago, etc. La segunda parte está basada, principalmente, en los hechos de los Apóstoles.

El autor, especialista en Sagrada Escritura hace muchos años, hace un alarde en la utilización e interpretación de los textos, tanto en su forma analítica, como en la sintética, alrededor de temas interesantes y estructuradores: la autoridad, el trabajo, el matrimonio, la recompensa-castigo, la parusía, la esclavitud, la lucha bien-mal, y otros muchos. Usa también mucha bibliografía, reseñada por párrafos a lo largo de 16 páginas, pero con tal predominio de lo alemán, que me temo haya acertado la visión del autor; así, de los 17 libros que se citan para el Sermón de la Montaña tan sólo hay uno inglés y otro francés; en otros puntos, Lagrange, Huby y Prat aparecen muy rara vez; Cerfaux, Bover y Ricciotti, ninguna, que yo haya visto. No hay más índice que el sistemático, aunque bien pormenorizado.—A. BARINAGA.

LANTERNARI, VITTORIO: *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*. Trad. Andrés Lupo. (Bibl. Breve, 219.) Barcelona. Seix Barral. 1965. 405 pp. 20 cm.

Vittorio Lanternari, profesor de Historia de las Religiones en la Universidad de Bari y de Etnología en la de Roma, nos presenta en este libro un problema: la reacción religiosa ante la política cultural de los blancos en todas sus manifestaciones.

Los protagonistas son los pueblos nuevos, coloniales, Congo, Nyassa...

y otros, como el Japón, en los que se daban las mismas circunstancias de opresión por parte de grupos o clases.

El problema lo estudia a través de los movimientos proféticos, religiosos, que han ido preparando el terreno a esta reacción de libertad. No hace un estudio exhaustivo de los pueblos—no le interesa—, sino más bien representativo. El método que emplea es el historicista, pues él mismo nos dice que el único criterio válido para explicar estos movimientos es el socio-lógico-histórico.

Un libro muy documentado, con abundante bibliografía y muy interesante por su actualidad, ya que en estos pueblos nuevos podemos leer los primeros pasos de nuestra historia.

Todo el trabajo tiene un enfoque original al tocar una tecla esencial del hombre, como es el fenómeno religioso, ante el problema de la libertad de los pueblos, nuevos desde un punto de vista histórico, pues como nos dice Lanternari: «la tradición religiosa puede, por proceso espontáneo, transformarse, corregirse y superarse, pero nunca puede renegar de sí misma obligada desde el exterior, ya que la historia no se anula».—J. J. GARICANO.

## Filosofía

SUÁREZ, FRANCISCO: *Principatus Politicus*. Defensio Fidei LII. I. Principatus politicus o la soberanía popular. Intr. y edición bilingüe por E. Elórduy y L. Pereña. Madrid. CSIC. 1965. 176 pp., 21 cm.

El concepto de paz ha perdido poesía y ha ganado, en cambio, profundidad, al ser sustituido por el de coexistencia; a esta voz, que no es sólo una negativa ausencia de guerra, responde el *Corpus hispanorum de pace*, emprendido por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Dentro de esta serie se ha publicado una parte del magno tratado suareciano que él tituló: *Defensio fidei*, y que ante nosotros es un análisis filosófico de las raíces del poder político y de la coordinación entre el poder eclesiástico y el civil. Se publican los capítulos uno a nueve del libro tercero de ese tratado. La publicación se hace a doble página: latina y castellana, con numeración repetida. Va acompañada de todo lo que exige la crítica textual hoy. De modo que, aunque el texto suareciano ocupa 146 páginas, el libro está compuesto, en realidad, por 520 páginas.

Hay una extensa introducción del P. Elórduy, que ambienta y examina el contenido de la exposición publicada; hay una meticulosa compilación de citas—tan frecuentes en Suárez—con sus textos incluso griegos; hay un elenco de las fuentes suarecianas referidas a las grandes colecciones modernas; hay una bibliografía monográfica bien pensada y hay un índice de materias y autores, que es suma del de la edición antigua y retoques actuales; quizá por eso peca de confuso y, sin embargo, incompleto. Obra de gran aliento, de las que pueden llegar al extranjero.—A. BARINAGA.

SIEGMUND, GEORG: *Ser o no ser*. El problema del suicidio. Trad. Francisco Javier Gorosquieta y Luciano Feroso. (Col. Psicología-Medicina-Pastoral, 35.) Madrid. Razón y Fe. 1964. 208 pp., 19,5 cm.

No es argumento insignificante ni de poco peso. El autor demuestra excelentes cualidades y formación segura, cultura y ciencia, profundidad y sencillez; conoce perfectamente la materia y la expone con gran acierto y claridad. Debe tenersele por plenamente objetivo en el sentido verdadero y aceptable de esta pretendida cualidad moderna, tan ponderada y tan ausente a veces de quienes más se jactan de ella. Desde la postura clásica pagana hasta «la enfermedad para la muerte» (Kierkegaard), va analizando y resolviendo con criterio inatacable, científico, filosófico y



cristiano las diversas crisis por las que han pasado los hombres en épocas sucesivas. Estudia detenidamente las explicaciones propuestas y los casos del Werther de Goethe, de Tolstoi, de Seidel y algunos menos conocidos, y polemiza acertadamente con Camus. Conclusiones sólidamente establecidas y comprobadas con las estadísticas rectamente interpretadas por estudiosos serios de varias religiones y aun ateos o indiferentes, son: que abunda más en países confesionalmente (como suelen decir los alemanes) no-cristianos que en los cristianos; en los confesionalmente no-católicos que en los católicos; en los confesionalmente divididos que en los simplemente católicos; dentro de los confesionalmente divididos, en la parte no católica que en la católica; dentro de los confesionalmente cristianos (católicos o no), en los no practicantes que en los practicantes. Conclusiones elocuentes. Ya dentro de ellas caben las explicaciones psicológicas perfiladas por los diversos investigadores científicamente aceptables que se han dedicado a profundizar en los estados de ánimo complejísimos de los suicidas. Vale la pena señalar que no son los pobres los más atacados por el afán suicida, sino los ricos; ni son los que llevan una vida dura, sino los que tienen como supremo bien el *confort* y el dinero.—J. A. S.

HANDBUCH DER PSYCHOLOGIE: 5. Band: *Ausdruckspsychologie*, herausgegeben von Prof. Dr. R. Kirchhoff, Berlín. Verlag für Psychologie, Dr. C. J. Hofgrete. Göttingen. 1965. XVI. 596 pp., 24 cm.

Este tomo quinto del Manual Alemán de Psicología, dedicado a la psicología de la expresión, ofrece una característica general que le distingue de los demás publicados hasta ahora (cf. juicios aparecidos en esta Revista sobre los tomos I, II, III, IV, VI, IX, X): mientras los otros presentan una síntesis de los resultados conseguidos hasta el momento en sus respectivos campos de investigación, éste casi se reduce a replantear críticamente el aparato conceptual, metodológico y sistemático con que se trabaja en psicología de la expresión. Las deficiencias y posibilidades generales de lo hecho hasta ahora se discuten minuciosamente, se ofrecen cuadros sistemáticos de referencia y se indican futuras tareas; detalles concretos y aportaciones logradas no se resumen, porque se los encuentra científicamente deficientes al sujetarlos a crítica en los trabajos presentados.

Estos se agrupan en cuatro partes: la primera es la introducción histórica y comprende tres capítulos: uno de Kirchhoff (pág. 3 a 8) con prenotandos a la exposición histórica; otro del mismo Kirchhoff, (pág. 9 a 38) sobre historia del concepto de expresión; otro de Holzkamp (pág. 39 a 113) sobre historia y sistemática de las teorías de la expresión.

La segunda parte se refiere a la doctrina general de la expresión y comprende cinco trabajos: de nuevo es Kirchhoff quien firma el primero (pág. 117 a 219), sobre los temas fundamentales de la psicología de la expresión; el segundo es de Ewert (pág. 220 a 254) y trata la sematología de la misma expresión; el tercero de Stamm (pág. 255 a 288) y presenta las perspectivas de una investigación comparada en esta especialidad; el cuarto, firmado como el segundo por Ewert, trata la ontogénesis de las conductas expresivas (pág. 289 a 308); el quinto, de Hertl (pág. 309 a 347), trata la patología general de la expresión, especialmente en cuanto al rostro.

La tercera parte estudia los temas especiales, con dos capítulos sobre patognomía y dos sobre fisiognomía. En cuanto a la patognomía, Frijda se ocupa de la mímica y pantomímica (pág. 351 a 421) y Rudert de la expresión de la voz (pág. 422 a 464); Kiener firma los dos artículos sobre fisiognomía, uno sobre tectónica de la estructura corporal y otro sobre rostro y mano (pág. 467 a 529).

La parte última, que se titula «Significación y Conformación» no debería pertenecer a este volumen según la teoría de la expresión que sos-



tiene Kirchhoff: pues habría de tratar la manera de expresarse el hombre en el mundo que le rodea y que él mismo se fabrica; ahora bien: expresión sólo se debe llamar, según Kirchhoff, la manifestación del ser personal basada en la modalidad de sus apariencias corpóreas. De aquí resulta que la grafología es para Kirchhoff un método diagnóstico no expresivo. Sin embargo, el capítulo dedicado a ella vino a parar a este tomo de la expresión, tal vez simplemente porque no había tenido sitio en el de diagnóstico, o tal vez más bien porque siempre se ha tratado como un capítulo de la expresión y los editores del otro volumen impusieron su criterio de remitirlo a éste. Lo cierto es que esta parte cuarta de nuestra obra solamente incluye el tema de la grafología, tratado por Müller y Enskat (pág. 533 a 577).

Encontramos en este volumen pequeños defectos de redacción: por ejemplo en la página 202, al tratar de las condiciones de posibilidad de la expresión, se apunta hacia tres orientaciones distintas de la problemática: el aspecto constitutivo, el genético y el crítico (o de validez); preceden a las explicaciones sobre el punto primero y el segundo subtítulos tipográficamente destacados (pág. 202 y 203, respectivamente), pero el tercer punto empieza a tratarse sin subtítulo ninguno (pág. 204). Otro caso se da en la subdivisión del capítulo 10 (expresión de la voz): su apartado IV (pág. 439) inmediatamente está seguido de un subtítulo numerado con un 1, como los apartados que se subdividen en varios párrafos; pero aquí, después de varias subdivisiones, no vuelve a aparecer ningún párrafo 2.

También se nota en este V tomo bastante desigualdad en el nivel de las aportaciones, desde las muy buenas de Kirchhoff a las menos logradas de Kiener y del segundo trabajo de Ewert.

En conjunto este volumen encierra grandes valores en los esfuerzos de clarificación conceptual y metodológica y deberá contribuir a una reestructuración científica de casi todo el estudio de la expresión.—ANDRÉS M. TORNOS SJ.

## Vida cristiana

*Mariage et célibat.* (Cogitatio Fidei, 14.) París. Edit. du Cerf. 1965. 283 pp., 22,5 cm.

Actas de un symposium, el libro fija y extiende al público los fines y resultados de él. Es el proyecto examinar muchos problemas, que así lo requieren, desde la doble vertiente: religioso-moral y científico-médica. Con tal duplicidad, la visión doctrinal, y, en consecuencia, la normativa práctica, se hacen mucho más completas y profundas.

Los problemas examinados alrededor del matrimonio y el celibato mezclan los aspectos esenciales y de siempre con las peculiaridades de estas últimas décadas. La primera parte expone el significado teológico del matrimonio y el celibato. La segunda está dedicada a la sexualidad y la castidad. La tercera, a las conductas neuróticas dentro del matrimonio. La cuarta, a la preparación de este estado. La quinta, a la viudedad. Y la sexta, a las vocaciones religiosas y su examen. En el índice se ven asuntos como sicoanálisis en las dificultades conyugales, la homosexualidad, el consejo conyugal, el *flirt*, el examen psicológico de los aspirantes religiosos y otros de casi igual interés.

Por los mismos problemas tratados, por sus intentos de avance, incluso por su tono denso, es libro para lectores bien preparados y capaces, pero desde ellos descenderán las soluciones a sectores más amplios y es fácil que estos consejos elaborados por teólogos y médicos eviten, a la larga, bastantes sufrimientos: nobilísimo fin de todo empeño científico serio.—A. BARINAGA.

D'ARC, SOR JEANNE: *Las religiosas en la Iglesia y en el mundo actual*. Barcelona Estela, 1965. 354 pp., 19,5 cm.

Es mucho lo que se habla actualmente y se escribe sobre las religiosas. Y lo que se seguirá hablando y escribiendo. El cardenal Suenens, Arzobispo de Malinas, publicó no hace mucho un libro de resonancia universal, *La promoción apostólica de la religiosa*. El obispo de Versalles, Ms. Renard, con sus dos obras: *Vida espiritual de la religiosa, hoy*, y la más reciente, *Vida apostólica de la religiosa, hoy*, ha vulgarizado y difundido también el tema. Y no citamos sino dos autores, franceses los dos, como botones de muestra.

Ahora es una religiosa dominica francesa, sor Juana de Arco, la que nos sale al paso con un estudio interesante y aleccionador en el que nos presenta y actualiza la situación de la vida religiosa femenina en la Iglesia y en el mundo actual. Perfectamente documentada y con el bagaje no despreciable de más de cinco lustros de práctica de la vida religiosa, afronta con valentía el problema del estado religioso de la mujer y lo trata desde los más diferentes aspectos y puntos de vista. El libro ha sido traducido al español por las monjas benedictinas del convento de San Benito. Otra religiosa hermana suya, que acaba de pasar su noviciado, contribuye también con su juventud y dinamismo al testimonio sincero y actual que este libro representa.

La parte primera del libro nos presenta la *función de la vida religiosa en el mundo*. La segunda parte analiza la *situación presente*, y en la tercera parte se contesta a la pregunta: *¿qué podemos hacer?*, con cinco capítulos que no tienen desperdicio: *valorizar las personas*. Otros cuatro capítulos finales, a modo de conclusiones, abordan «en el plan colectivo» las directrices principales que deben guiar a superiores y súbditas a ponerse actualmente a la altura de las circunstancias y de las exigencias de las almas que hay que ayudar a salvar con el apostolado religioso femenino.

Un diálogo continuo, como nos pide la Iglesia del Concilio, va deslizándose a través de todas las páginas y capítulos de este interesante y provechoso libro, que recomendamos muy sinceramente a cuantos quieran renovarse.—E. JORGE.

MARTÍNEZ CANO, PEDRO SJ: *Promoción espiritual de las religiosas*. (Biblioteca Estudios Pastorales, 32.) Bilbao. Desclée de Brouwer. 1965., 370 páginas, 18,5 cm.

Excluyendo los problemas del apostolado, trata la vocación a la santidad, sentidos de la palabra perfección, temperamentos, métodos de vida espiritual, la oración, los votos, la vida de comunidad, la variedad de vocaciones religiosas. Es una síntesis o compilación de los criterios tradicionales sobre la vida espiritual, presentada de forma orgánica, lógica, casi esquemática. Se dirige a las formadoras de religiosas, ante la labor de renovación y adaptación que exige el Concilio. A veces es algo unilateral al presentar los peligros de corrientes actuales, que, aun no siendo algunas admisibles en su totalidad, aportan muchos aspectos positivos. En algunas frases suena a minimista frente a la espiritualidad seglar. Asentada la base de una sólida vida espiritual (y aun para lograrla, añadiríamos), afirma la urgencia de una mejor formación de las religiosas y mayor adaptación al mundo actual, apoyado en el Concilio, pero no se adentra en estos problemas. Debe, pues, ser complementado con otras lecturas y experimentos, que los presenten más concreta y actualmente. A. L. C.

## Ecumenismo

CONGAR, YVES M.<sup>a</sup>: *Aspectos del ecumenismo*. Trad. Luis López del Castillo. (Col. Concilio Vaticano II, 11.) Barcelona. Estela. 1965. 129 pp., 19,5 centímetros.

Las conferencias reunidas en este volumen, que fueron pronunciadas en sitios y tiempos distintos, pero con perfecta identidad de fin, repiten los mismos pensamientos principales, a veces incluso con las mismas formulaciones expresivas y los mismos textos comprobatorios. No es un defecto, es una muestra más de la decantación a que se ha llegado y la sinceridad—ausente de todo artificio literario—con que se ha procedido. Véanse, por ejemplo, las páginas 22 y 36.

El destinatario es cualquier cristiano, y empeño del P. Congar ha sido siempre orientar las conductas. Para llegar a este público había que buscar una cierta amenidad, que se ofrece en comparaciones tan esclarecedoras y hasta emotivas como la de la ruptura de la cruz en sus dos brazos: Oriente y Reforma (p. 30), y algunas más.

En asunto tan importante y tan metido en el alma para el autor, como el ecumenismo para el P. Congar, era fácil llegar a un concesionismo excesivo, pero el padre, con una rígida disciplina interna, se ha mantenido en la posición exacta: todo lo extendido que puede, ofrece la mano al que se ahoga, pero sin perder sus sólidos puntos de apoyo, que son los únicos que pueden salvar a los dos.—A. BARINAGA.

STAWROWSKY, ALEXIS: *Essai de Théologie irénique*. L'Orthodoxie et le Catholicisme. Madrid. 1966. 266 pp., 22 cm.

A. Stawrowsky es un autor ortodoxo ruso, ampliamente documentado y poseído de un espíritu ecuménico auténtico. Se propone en esta obra entablar un diálogo teológico con Occidente. Su intento tiene los límites propios de un manual: reducción a los puntos más esenciales, y simplificación obligada de los problemas. Pero A. Stawrowsky no pierde nunca de vista las dos condiciones fundamentales del verdadero diálogo: por una parte, sinceridad en la exposición leal de la postura oriental; por otra, capacidad y disposición para penetrar en la mente de aquel o aquellos con quienes se dialoga. Esta comprensión se advierte que no es en el A. fruto de un esfuerzo especial, sino de un amor cristiano que abraza todo cuanto de cristiano cree encontrar en Oriente y Occidente.

Conocemos hasta ahora solamente este primer volumen, terminado de imprimir en abril de 1966. En él se asientan, primeramente, los principios en que se apoya su concepción de esta teología irénica: con razón ve como absolutamente necesario para una unión duradera la confluencia doctrinal de ambas Iglesias. Y considera posible esta confluencia, dado el carácter incompleto y perfectible de todo conocimiento humano de las verdades reveladas, que se van penetrando cada vez más profundamente y como resultado del contraste de diversos puntos de vista.

En el capítulo II enumera el A. los puntos fundamentales de controversia doctrinal entre la Iglesia ortodoxa y la Iglesia católica en Triadología y Pneumatología, en Eclesiología, Mariología y Soteriología. Los tres restantes capítulos de este primer volumen están consagrados al estudio más detenido de los siguientes temas: el Filioque, la Iglesia y el Papa y su infalibilidad. Tenemos, por tanto, ante nosotros una obra aún no acabada; pero en ella se trata ya de los puntos más importantes y delicados. Es grato constatar que el A. examina todos ellos con competencia y objetividad; es admirable y digno de todo elogio el espíritu profundamente cristiano de sinceridad y de amor a la paz que anima cada una de las



páginas; y es consolador ver las conclusiones a las que llega, siempre esperanzadoras, aunque siempre también realísticas.

La obra de A. Stawrowsky, traducida al castellano, podría servir como base a nuestros cursos de teología oriental y de iniciación ecuménica. En algunos puntos podría desearse más sobriedad y brevedad en el lenguaje y quizá al mismo tiempo una mayor detención en la exposición de los diversos matices que aportan a la eclesiología oriental autores como Soloviev, Bulgakov, Afanassiev, Meyendorff, Schmemmann y algunos otros.

Es muy de desear se publique pronto el segundo volumen de esta obra, que ojalá tenga amplia difusión.—M. SOTOMAYOR SJ.

## Arte y literatura

PLAZAOLA, JUAN, SJ: *El arte sacro actual*. Estudio. Panorama. Documento. (BAC, 250.) Madrid. Editorial Católica. 1965. 751 pp., 64 láminas, 20 centímetros.

El número 250 de la BAC es un estudio serio sobre el arte sacro actual. ¡Buena falta hacía, por lo discutido del tema! El P. Plazaola está bien preparado en las vertientes teológica, artística y profesoral, para un cometido que requería quizá más que nada, fuera del conocimiento, muy ponderada maduración.

El prólogo destina el libro al artista, al clero y al pueblo. Si no se fuerza en un sentido de incultura este último destinatario, si son pueblo también los profesionales universitarios, el libro está bien acomodado.

Signo de actualidad es la gran importancia concedida al magisterio eclesiástico. Los textos de Sumos Pontífices, antiguos y modernos, del derecho canónico, de las Congregaciones romanas y del Episcopado llenan doscientas páginas largas, espacio casi la mitad que el del estudio en sí —500 páginas—. La parte gráfica, no sólo las fotografías en 64 páginas especiales, sino también planos y esquemas muy frecuentes, someten a visión casi directa las obras y tendencias examinadas en el libro. Existen también los complementos habituales, entre los que destaco el acierto de comentar la bibliografía, que se hace así mucho más real y eficaz.

Diría que la obra lleva una orientación fenomenológica que ha requerido gran cantidad de datos y mucha reflexión. El estudio de la sensibilidad en ciertas partes del capítulo segundo y en todo el cuarto, son una buena muestra de esa dirección, que he llamado fenomenológica, y que tan bien se adapta al tema. En definitiva, un gran libro, dentro de una colección muy divulgada, para un problema que es razonable que vaya entrando cada vez más en nuestra sociedad cristiana postconciliar.—A. BARINAGA.

CERAM, C. W.: *Arqueología del cine*. Trad. E. Donato Prunera. Barcelona. Destino. 1966. 264 pp., 239 grbs, 23,5 cm.

La Arqueología del Cine nos deja, como toda arqueología, usada la palabra en el sentido del autor, asombrados y estimulados. Nuestras sencillísimas ideas sobre los Lumière se amplían a un grupo humano bien nutrido, que a lo largo de unas décadas del siglo XIX trabaja con más o menos éxito en un campo bien delimitado, pero complejísimo.

La abundancia y minuciosidad de las noticias conseguidas por Ceram son su principal mérito; a nuestro juicio mayor que el de la sistematización de los cinco capítulos que integran esta historia o «arqueología», llevada hasta el momento de la explotación industrial, que se verifica hacia los años del cambio entre los siglos XIX y XX. Estas noticias sobre

infinidad de detalles curiosísimos y reveladores se encuentran mucho más que en los textos, excesivamente concisos quizá, en las ilustraciones. Ellas avaloran extraordinariamente el libro y atraen una y otra vez la atención de quien lo maneja. Son abundantísimas, bien seleccionadas, muy claras—papel mate especial—y muy bien ambientadas por unos pies extensos, que le dan a O. Cook casi el valor de segundo autor. Entre los recuerdos de mi infancia—muchos años ya después de la explotación industrial del cine—se guarda el de uno de los juguetes viejos de casa que coincide exactamente con el zoótropo reproducido y descrito en la página 67.

El libro tiene la necesaria presencia científica con notas al final de cada capítulo, extensa bibliografía final e índice alfabético de nombres.—A. BARINAGA.

BARAGLI, ENRICO, SJ: *Cinema Cattolico*. Roma. Città Nuova Editrice. 1965. 437 pp., 24 cm.

Como indica el fajín de propaganda que circunda el libro, se trata de «todos los documentos de la Santa Sede sobre el cine, de 1912 a 1963». Lo primero que llama la atención es el número de 130 escritos de la Curia Romana, desde el primero, bajo San Pío X, hasta el último, bajo Juan XXIII. El orden cronológico de los documentos, históricamente introducidos, facilita la lectura y la comprensión de la postura pontificia ante el fenómeno fílmico. Y la numeración marginal de los documentos ayuda a los pacientes y rigurosos índices sistemático, alfabético y operístico. Donde el autor demuestra su entrega concienzuda al trabajo de presentar el pensamiento vaticano sobre el cine es en esas 52 páginas de índice sistemático, realmente valioso y completo, lógicamente estructurado y claramente expuesto. Los documentos son presentados en su lengua original, traducidos simultáneamente al italiano, cuando no es ésa la lengua de origen. Veinticinco fotos ilustran la obra del P. Baragli, consultor de la Comisión del Concilio Vaticano II sobre los instrumentos de comunicación social.—RAFAEL ANDRÉS SJ.

SALISACHS, MERCEDES: *El declive y la cuesta*. Novela. (Col. Autores españoles contemporáneos.) Barcelona. Planeta. 1966. 302 pp. 19 cm.

Hace seis años comentamos con alguna detención la novela *Vendimia interrumpida* que, aunque ambientalmente preparada por *Una mujer llega al pueblo*, marcó un importante viraje en la obra de M. Salisachs [Cfr. RAZÓN Y FE 161 (1960), 631-636]. Una mayor profundización psicológica y un tratamiento sutil de la dimensión religiosa de sus personajes, colocados en ambiente «dolcevitesco», caracterizaban la siguiente novela, *La estación de las hojas amarillas*.

Ahora, en *El declive y la cuesta*, lo religioso se hace argumento y urdimbre bien explícita. Rindamos homenaje a la valentía de la autora al abordar un tema grande y lejano—el drama evangélico—y recrearlo libremente en una vertiente oscura y sin fuentes: Dimas, el buen ladrón, Eva, su madre, y las relaciones de ambos con Jesús y con María. Pese a no poder utilizar la sorpresa del desenlace—lo conocemos todos los lectores del Evangelio—, M. Salisachs ha logrado una auténtica novela, relato trepidante de tensión siempre en ascenso. Pero, por su forma de acercarse anímicamente al asunto, por la vibración de su estilo, fuerte aquí y aun nervioso, por la técnica de dar renovada presencia psicológica a los momentos claves del pasado, la novelista se ha doblado en creadora de un intenso poema.

Eva—madre del ladrón, del pecador—y María—segunda Eva, madre del Redentor—no están aquí como meras coordenadas histórico-teológicas,

sino que dan encarnación y presencia a la gran protagonista de fondo: la maternidad, con su adhesión ciega al hijo, con remate, en los casos escogidos, de tragedia mortal que M. Salisachs anima dramáticamente desde su propia experiencia dolorosa. Dimas, Lidia, Silo son personajes que toman cuerpo de auténtica humanidad. Jesús, a su vez, queda definido e identificado por un estilo de ser superior al nuestro que denuncia su condición ultrahumana.

Las esperanzas que hace seis años pusimos en M. Salisachs no se han visto defraudadas. Quedamos, pues, hoy en nueva y aún más esperanzada espera.—BLAJOT.

## Obras recibidas

- ARANA, JOSÉ, SJ.: *Reflexiones teológicas sobre el hombre*. Bilbao. Mensajero. 1966. 189 pp., 19 cm.
- BETZ, FELICITAS: *Neue Kreise*. (Pfeiffer, 53.) München. J. Pfeiffer. 1966. 178 pp., 18 cm.
- BOREL, JEAN-PAUL: *El teatro de lo imposible*. Trad. G. Torrente. (Col. Guadarrama de crítica y ensayo, 46.) Madrid. Guadarrama. 1966. 304 pp., 18,5 cm.
- BOUYER, LOUIS: *Un precursor del ecumenismo: Dom Lambert Beauduin*. Trad. Eleuterio Barbudo. (Compromiso cristiano, 5.) Madrid. Península. 1966. 155 pp., 19 cm.
- CABALLERO CALDERÓN, EDUARDO: *Manuel Pacho*. 2.ª ed. (Ancora y Delfín, 276.) Barcelona. Destino. 1966. 200 pp., 18,5 cm.
- CAMBIER, J.: *Vie chrétienne en Eglise*. París. Desclée de Brouwer. 1966. 206 pp., 18,5 centímetros.
- CAPOTE, TRUMAN: *A sangre fría*. Trad. M.ª Luisa Borrás. Barcelona. Noguer. 1966. 400 pp., 19,5 cm.
- Courage des lendemains, Les*. París. Ed. du Centurion. 1966. 215 pp., 18 cm.
- DORST, JEAN: *Avant que nature meure*. Neuchâtel. Delachaux & Niestlé. 1966. 424 pp., 21,5 cm.
- DUE ROJO, ANTONIO, SJ.: *Infancia y juventud de la cultura humana*. (Bibl. «Cuestiones actuales», 64.) Madrid. Razón y Fe. 1966. 203 pp., 19 cm.
- ETCHEVERRY, AUGUSTE: *El conflicto actual de los humanismos*. Trad. Pere Darnell. (Pensamiento cristiano, 6.) Madrid. Península. 1966. 344 pp., 19 cm.
- FERNÁNDEZ CATÓN, JOSÉ M.ª: *Catálogo de los materiales codicológicos y bibliográficos del legado científico del Prof. Dr. August Eduard Anspach*. León. Centro Est. «San Isidoro». 1966. 130 pp., 23,5 cm.
- *Las etimologías en la tradición manuscrita medieval estudiada por el Prof. Dr. Anspach*. León. Centro Est. «San Isidoro». 1966. 291 pp., 23,5 cm.
- GÓMEZ CAFFARENA, JOSÉ, SJ.: *Hacia el verdadero cristianismo*. Curso universitario de teología. Madrid. Razón y Fe. 1966. 375 pp., 19,5 cm.
- GRENET, PAUL B.: *De la evolución a la existencia*. 24 tesis tomistas. Trad. Francisco Soares. Buenos Aires. Club de Lectores. 1965. 390 pp., 19,5 cm.
- HOFMANS, FLORENCIO: *Historia de la salvación*. (Antiguo Testamento.) (Col. Andina, 1.) Barcelona-Santiago de Chile. Nova Terra-Dilapsa. 1966. 122 pp., 22,5 cm.
- HOGBEN, LANCELOT: *El universo de los números*. Trad. Oriol Prats. Barcelona. Destino. 1966. 320 pp., 28 cm.
- HURN, DAVID ABNER: *Archbishop Roberts SJ. His Life and Writings*. Intr. John M. Todd. London. Darton, Longman & Todd. 1966. 196 pp., 22 cm.

En esta sección se anuncian los libros recibidos por la Revista. La Redacción no se compromete a reseñarlos todos. Envíense dos ejemplares a: RAZÓN Y FE, Pablo Aranda, 3, Madrid.



- JEAN-NESMY, CLAUDE: *Espiritualidad del año litúrgico*. Trad. Alejandro Ros. (Bibl. Herder, 86.) Barcelona. Herder. 1966. 804 pp., 21,5 cm.
- KARRER, OTTO: *La Parole est au Christ*. (Col. Lumière des hommes.) París. Ed. Ouvrières. 1966. 319 pp., 18 cm.
- LANG, ALBERT: *Teología fundamental*. Trad. Manuel García. (Bibl. de teología, 8.) Madrid. Rialp. 1966. 318 pp., 22 cm.
- LEPP, IGNACE: *Amor, neurosis y moral cristiana*. Trad. José M.<sup>a</sup> Bernáldez Montalvo. (Psicología-Medicina-Pastoral, 54.) Madrid. Fax. 1966. 136 pp., 19,5 cm.
- LIND, JAKOV: *Paisaje de cemento*. Trad. Miguel Faber. (Biblioteca Breve, 238.) Barcelona. Seix Barral. 1966. 242 pp., 17,5 cm.
- LYZOC, LILIANE: *Où sont les justes? Récit d'une maman célibataire*. (Col. «A pleine vie».) París. Ed. Ouvrières. 1966. 150 pp., 18 cm.
- MAC AVOY, J.: *Amar mejor*. Fisiología y psicología de las relaciones conyugales para un matrimonio perfecto. Trad. Pablo Soares. Buenos Aires. Club de Lectores. 1965. 215 pp., 18 cm.
- MARSHALL, BRUCE: *El milagro del Padre Malaquías*. Trad. Fermín de Casas. Buenos Aires. Desclée de Brouwer. 1965. 207 pp., 18 cm.
- MENANT, MICHEL: *Peuple de témoins*. París. Ed. Ouvrières. 1966. 172 pp., 18,5 cm.
- NEIDL, WALTER M.: *Der Realitätsbegriff des Franz Suarez nach den Disputationes Metaphysicae*. München. Max Hueber. 1966. 297 pp., 24 cm.
- NEWMAN, JOHN HENRY CARDENAL: *El sueño de Geroncio*. Trad. Carlos A. Sáenz. Buenos Aires. Club de Lectores. 1965. 75 pp., 20 cm.
- Nuevo Testamento*. Trad. José M.<sup>a</sup> Valverde. Revisión de Luis Alonso Schökel s.j. Madrid. Cristiandad. 1966. 771 pp., 17,5 cm.
- PIOVENE, GUIDO: *Las furias*. Trad. M.<sup>a</sup> Luisa Fabra. (Bibl. Fomentor.) Barcelona. Seix Barral. 1966. 316 pp., 19,5 cm.
- QUILES, ISMAEL: *Libertad y cultura*. Buenos Aires. Club de Lectores. 1965. 104 pp., 17,5 cm.
- RIVAS ANDRÉS, VICTORIANO, SJ: *Un colegio que saltó a la historia*. Gijón. Col. Inmaculada. 1966. 157 pp., 21 cm.
- ROBINSON, JOHN A. T.: *The New Reformation?* London, SCM Press. 1965. 142 pp., 18 cm.
- ROLLAND, PAUL: *Histoire de Tournai*. 3.<sup>a</sup> ed. Tournai. Casterman. 1964. 338 pp., 22 cm.
- RONDET, HENRI: *La gracia de Cristo*. Trad. Manuel López-Villaseñor. (Col. Theologia, 8.) Barcelona. Estela. 1966. 510 pp., 21 cm.
- SCHOVENBERG, RENATUS, OP: *Nuestro yo religioso*. Trad. José Cosgaya. (Bibl. de Espiritualidad.) Madrid. Fax. 1966. 420 pp., 17 cm.
- SHEEN, FULTON J.: *Mapa de la vida*. Trad. Gustavo Eloy. Buenos Aires. Club de Lectores. 1965. 186 pp., 20 cm.
- Tesoros de Turquía, Los*: Texto de Ekrem Akurgal, Cyril Mango y Richard Ettinghausen. Trad. Emilio Donato y Rafael Vázquez. Barcelona. Destino. 1966. 254 pp., 120 láminas, 33 cm.
- THODY, PHILIP: *Jean-Paul Sartre*. Trad. Juan C. Pellegrini. (Biblioteca breve, 231.) Barcelona. Seix Barral. 1966. 261 pp., 20 cm.
- ULEYN, ARNOLD: *Actualité de la fonction prophétique*. (Bibl. d'Etudes Psycho-religieuses.) París. Desclée de Brouwer. 1966. 390 pp., 21 cm.

## INDICE GENERAL

¿Confusionismo o ignorancia? ... ..	5
La carretera en pecado ... ..	147
¿Crisis en la Iglesia española? ... ..	291
El cristiano ante el Referendum ... ..	403

## DIALOGO DEL TIEMPO

BLAJOT, J.	<i>Yo te absuelvo... amén</i> ... ..	156
ECHÁNOVE, A.	<i>Pesimismo internacional</i> ... ..	158
—	«Avanzada de nuestra nación» ... ..	298
—	<i>Seato 1954-Manila 1966</i> ... ..	416
FERRER PI, P.	<i>Superación de la Universidad napoleónica</i> ...	295
GONZÁLEZ, N.	<i>El curso teatral en Madrid. «¿Quién teme a Virginia Woolf?»</i> ... ..	21
—	<i>Familia y Universidad</i> ... ..	307
—	<i>La nueva espera</i> ... ..	407
GOROSQUIETA, F. J.	<i>La restricción de créditos</i> ... ..	13
—	<i>La revisión del salario mínimo</i> ... ..	153
—	<i>El decreto-ley de 4 de octubre: una estrategia con sentido</i> ... ..	302
MARTÍNEZ GÓMEZ, L.:	<i>El dedo en «las llagas»</i> ... ..	411
MARTÍNEZ RUIZ, F.	«Don Quijote» y «El Greco»: dos películas con tema español ... ..	17
PUIGJANER, J. M. <sup>a</sup>	<i>Periodismo renovado</i> ... ..	413
SANCHÍS, R.	<i>La polémica lingüística belga</i> ... ..	9
—	<i>TVE: comienzo de temporada</i> ... ..	161
ZAMARRIEGO, T.	«No funciona» ... ..	312

## ESTUDIOS

DÍEZ, P.; HERRERO, R.	<i>Marxismo: Iglesia del poder e Iglesia del servicio</i> ... ..	341
ELORDUY, E.	<i>En torno a Séneca</i> ... ..	207
FERRER PI, P.	<i>Ideas para una teología del estudio</i> ... ..	47
GRANERO, J. M.	<i>Ejercicios y «aggiornamento»</i> ... ..	419
HORNEDO, R. M. <sup>a</sup>	<i>El tema religioso en la obra de Victorio Macho</i> ... ..	165
LORENTE, A. J.	<i>Notas al protagonista de «Crimen y castigo».</i>	181
OLZA, J.	<i>Las ideas del doctor Jivago</i> ... ..	439
PREVOST, J.-L.	<i>Vocación cristiana de Occidente</i> ... ..	191
RAHNER, K.	<i>Experimento hombre</i> ... ..	27

SÁNCHEZ MORALES, N.  
SEGURA, FLORENCIO.  
TUCCI, R.

<i>Europa: el todo en fragmentos</i> ... ..	329
<i>Los «Esperpentos» de Valle-Inclán</i> ... ..	315
<i>El cristiano en la vida política</i> ... ..	63

## CRONICAS

ALVAREZ BOLADO, A.

AREAN, C.  
DOU, A.  
LOSADA, J.

MARGERIE, B. DE.  
MATEOS, FDO.

STAEHLIN, C. M.<sup>a</sup>  
TORNOS, A. M.  
VALVERDE, C.

<i>Marxistas y cristianos en la «Isla de los Hom- bres»</i> ... ..	81
<i>Exposición Nacional de Bellas Artes 1966</i> ...	75
<i>Reuniones matemáticas en Dubna y Moscú</i> ...	363
<i>Congreso internacional de Teología del Con- cilio Vaticano II</i> ... ..	455
<i>«Iglesia y Sociedad»</i> ... ..	225
<i>¿Una dictadura político-militar en China co- munista?</i> ... ..	467
<i>El cine en Berlín</i> ... ..	235
<i>Psicoanálisis y trabajo sacerdotal</i> ... ..	353
<i>La Filosofía en la formación sacerdotal pos- conciliar</i> ... ..	369

## NOTAS

BATLLORI, M.

GONZÁLEZ, N.  
IZURZA, T. J. DE.  
LÓPEZ CABALLERO, A.  
LLANOS, J. M.<sup>a</sup> DE.  
MASIÁ, J.  
POZO, C.

<i>Benedetto Croce, historiador e hispanista: en su centenario</i> ... ..	487
<i>Thomas Robert Malthus (1766-1966)</i> ... ..	241
<i>Semana Santa en Egipto</i> ... ..	97
<i>Didáctica de la cultura greco-latina</i> ... ..	247
<i>Humanismo religión y religión humanista</i> ...	107
<i>Mirada a Pekín desde Tokyo</i> ... ..	379
<i>Visión de conjunto de la obra del Concilio</i> ...	477

## LIBROS

BERNÁLDEZ M., J. M.<sup>a</sup>  
ECHÁNOVE, A.  
GALLAGHER, M.  
HORNEDO, R. M.<sup>a</sup>  
MATEOS, FDO.

<i>Obras de Papini</i> ... ..	125
<i>Ficción y no ficción</i> ... ..	119
<i>«El silencio», novela de Shusaku Endo</i> ...	264
<i>El «Valle-Inclán», de Fernández Almagro</i> ...	493
<i>Reivindicaciones territoriales en dos mapas chinos</i> ... ..	257

Alfaro, C.: Guía apostólica latino-ame- ricana ... ..	131
Allot, M.: Los novelistas y la novela ...	393
Alvarez, L.: Feminismo y Espirituali- dad ... ..	283
Arce, M.: Anzuelos para la lubina ... ..	396
Balducci, E.: El Papa Juan ... ..	138
Baragli, E.: Cinema Cattolico ... ..	506
Barreiro Gómez, J.: Sistematización del Conocer-Ser-Tiempo ... ..	141
Batten, T. R.: Preparación para el des- arrollo comunitario ... ..	136
Beaufre, G.: Introduction à la stratégie.	278
Bellow, S.: Herzog ... ..	275
Brenan, G.: The face of Spain ... ..	398

Caffarel, H.: El matrimonio, ese gran sacramento ... ..	281
Centre d'Etudes Laennec: El niño mal- formado ... ..	396
Cepeda Calzada, P.: La vida como sueño.	134
Ceram, C. W.: Arqueología del cine ...	505
Cesbron, G.: Teatro ... ..	397
Cita-Malard, S.: Rafaela, andalouse et romaine ... ..	138
<i>Comunicación cristiana de bienes en San- to Tomás de Aquino, La</i> ... ..	136
<i>Concilio Vaticano II, II</i> ... ..	385
<i>Concilio Vaticano II</i> ... ..	398
Congar, Y. M. <sup>a</sup> : Aspectos del ecume- nismo ... ..	504



Courtney Murray, J.: Le problème de Dieu, de la Bible à l'incroyance contemporaine ...	395	Lanternari, V.: Movimientos religiosos de libertad y salvación ...	499
Crespo, A.: No sé cómo decirlo ...	397	Lasso de la Vega, J.: Antología de cuentos de ficción científica ...	119
Cruchon, J.: Psicología pedagógica del niño y del adolescente ...	390	Léon-Dufour, X.: Vocabulario de teología bíblica ...	127
Cura de Edad Media: Los curas viejos. Chaffard, G.: La guerra del Vietnam. Chapa, I.: Cine. Un arte para nuestro tiempo ...	141 395 140	Leroy, P.: Perfil humano de Teilhard de Chardin ...	397
Chateaubriand, V. de: Vida de Rancé ...	142	Lorenzini, G.: Caracterología y tipología aplicadas a la educación ...	390
Chauchard, P.: El ser humano según Teilhard de Chardin ...	135	Lukács, G.: Estética I ...	393
— La moral del cerebro ...	396	Lukács, L.: Monumenta Psedagogica Societatis Iesu, I ...	389
— Vicios de las virtudes, virtudes de los vicios ...	396	Madeleine de Saint-Joseph: Lettres spirituelles ...	137
D'Arc, J.: Las religiosas en la Iglesia y en el mundo actual ...	503	Marañón, G.: Obras completas, t. I ...	133
Daudet, A.: Cuentos del lunes ...	142	Marc, A.: Dialéctica de la afirmación ...	135
Deissler, A.: El Antiguo Testamento y la moderna exégesis católica ...	139	Marcozzi, V.: Il problema di Dio e le Scienze ...	394
Delibes, M.: U. S. A. y yo ...	397	<i>Marriage et célibat</i> ...	502
<i>Diálogo según la mente de Pablo VI (El Dieu aujourd'hui)</i> ...	386 394	Marse, J.: Últimas tardes con Teresa ...	397
<i>Dimanche, Le</i> ...	282	Martín Descalzo, J. L.: Un periodista en el Concilio ...	139-386
Dumelge, G.: La fe católica ...	139	Martineau, S.: Pédagogie de l'oecuménisme ...	387
Dumond, R.: El Africa negra ha empezado mal ...	395	Martínez Cano, P.: Promoción espiritual de las religiosas ...	503
Eco, H.: Obra abierta ...	392	Matabosch Soler, A.: La Iglesia y sus esperanzas ...	282
Endo, S.: El silencio ...	264	Mazzeo, G. E.: The Abate Juan Andrés. Mertens de Wilmars, Ch.: Psicopatología de la anticoncepción ...	129 274
<i>Evangelización del mundo rural, La</i> ...	282	Merton, T.: La revolución negra ...	281
Ezquerro, P.: Escuela de perfección ...	271	Moritz, H.: Werdender Mensch: Werk seiner selbst ...	274
Fattinger, J.: Término y camino ...	140	Morvan, P.; Clement, M.; Clerc, C.; This, B.: La adopción ...	281 498
Fernández Almagro, M.: Vida y literatura de Valle-Inclán ...	193	Nisin, A.: Historia de Jesús ...	498
Fernández-Shaw, F.: La integración de Centroamérica ...	278	Orchampt, J.; Polaert, A.: Célébrations, initiation à la liturgie ...	283
Fierro, A.: El subnormal, misterio de dolor ...	396	Papini, G.: Obras Completas, t. V ...	125
Filchner, A.: Venid, niños, y escuchad. Florit, E.: Invitation to Spanish poetry. Freijo, E.: El psicoanálisis de Freud y la psicología de la moral ...	140 130 272	Paulhus, E.: La educabilidad religiosa de los deficientes mentales ...	391
Freymond, J.: Western Europe since the war ...	280	<i>Pensamiento y Letras en la España del siglo XX</i> ...	130
Galbraith, J. K.: El crac del 29 ...	137	Peters J. M. L.: La educación cinematográfica ...	136
García Fernández, J.: La emigración exterior de España ...	137	Plazola, J.: El arte sacro actual ...	505
García-Salve, F.: Yoga para jóvenes ...	141	Quintana, M. J.: Vidas de españoles célebres ...	142
Gascó, E.: Encuentros y despedidas ...	397	Quiroga, E.: Escribo tu nombre ...	277
González Ferro, C.: Historia de la Filosofía y de la Ciencia ...	280	Rahner, K.; Ratzinger, J.: Episcopado y Primado ...	139
Gorki, M.: Varenka Olesova, Malva y otros cuentos ...	142	Rampa, T. L.: Historia de Rampa ...	134
Grelot, P.: La Bible. Parole de Dieu ...	127	Ravier, A.: Dom Augustin Guillerand ...	137
Gréger, P.: Pedagogía general. Tomo I. Groupe Lyonnais de Etudes Médicales: El amor maternal ...	388 396	Reggio, P.-A.: Espíritu sobrenatural y buen humor ...	283
Guardini, R.: Meditaciones teológicas ...	270	Renard, Mons.: Vida apostólica de la religiosa, hoy ...	140
Guarnero, L.: Introducción a la psicología científica y pedagógica ...	389	Rennert, H. A.: The Spanish Stage in the time of Lope de Vega ...	128
<i>Guía de la Iglesia en España, 1965</i> ...	132	<i>Respuesta a «Los nuevos curas»</i> ...	284
Haag, H.; Haas, A.; Hurzeler, J.: Evolución y Biblia ...	128	Rica, C. de la: Edipo el Rey ...	397
Hammaraskjold, D.: Marcos en el camino. <i>Handbuch der Psychologie, 2 Band</i> ...	279 272	Robert, A.; Feuillet, A.: Introducción a la Biblia ...	126
— T. 5.º ...	501	Roschini, G. M.: Diccionario Mariano. Ruffray, P. de: Los nuevos infieles ...	271 284
Hang, T.: L'Eglise catholique face au monde chinois ...	281	Rupp, J.: Brésil, espoir chrétien? ...	281
<i>Historia de la pedagogía</i> ...	396	Saint Pierre, M. de: Los murmullos de Satán ...	284
Jeanne y Jean: Nuestros hijos. ¿sabrán amar? ...	391	Salisachs, M.: El declive y la cuesta ...	506
Jedin, H.: Manual de historia de la Iglesia ...	132	Sanchis Alventosa, J.: Doce nos orare. Sarraute, N.: Les fruits d'or ...	283 276
Jiménez Oñate, A.: El origen de la Compañía de Jesús ...	269	Saz-Orozco, C.: Dios en Juan Ramón Scalfari, S.: El poder económico de la U. R. S. S. ...	393 137
José Antonio del Niño Jesús, Fray: San José, su misión, su tiempo, su vida ...	138	Schillebeeckx, E.: Die signatur des Zweiten Vatikanums ...	387
Juan XXIII: Pacem in Terris ...	139	— L'Eglise du Christ et l'home d'aujourd'hui selon Vatican II ...	387
Kuby, H.: Provokation Europa ...	395		

Schnackenburg, R.: El testimonio moral del Nuevo Testamento ... ..	499	Stopp, E.: Historia de una santa: Madame de Chantal ... ..	138
Schneider, F.: La pedagogía comparada ... ..	388	Suárez, Fco.: Principatus Politicus ... ..	500
Schutz, R.: La unidad, esperanza de vida ... ..	282	Sullivan, W.: No estamos solos ... ..	119
Sender, R. J.: El bandido adolescente ... ..	276	Thurian, M.: El hombre moderno y la vida espiritual ... ..	283
Serrand, A. Z.: Evolution technique et théologies ... ..	394	Urrutia, J. L. de: Para ser mejor ... ..	283
Siegmund, G.: Ser o no ser ... ..	500	Vázquez, J. M.; Medin García, F.: El turismo: Hablan los Papas ... ..	284
Siwek, P.: Herejías y supersticiones de hoy ... ..	285	Vázquez-Figueroa, A.: Al Sur del Caribe ... ..	141
Snell, B.: Las fuentes del pensamiento europeo ... ..	279	Vialatoux, J.: La represión y la tortura ... ..	141
Sombart, W.: Lujo y capitalismo ... ..	142	Víctor, P.-E.: El hombre a la conquista de los Polos ... ..	141
Stawrowsky, A.: Essai de Théologie irénique ... ..	504	Vimort, J.: Nuestros hijos y sus defectos ... ..	281
Steiner, J. F.: Treblinka ... ..	397	Volpe, G.: Crítica del gusto ... ..	392
		Yu-Ti, J.: A concise geography of China ... ..	257

Depósito legal: M. 920.—1958.

# REGALO EXCEPCIONAL

# HISTORIA DE CRISTO

por

**GIOVANNI PAPINI**

**EDICION MONUMENTAL ILUSTRADA**

- Premio del I. N. L. E. a las doce obras mejor editadas, 1964. 28 × 21 centímetros. 604 páginas.
- Impresa a dos tintas. Capitales expresamente dibujadas.
- Lujosa encuadernación original en tela, piel y oro.
- Ilustrada con 16 láminas a todo color y 32 láminas en negro; verdadera antología de los pasajes de la vida de Cristo según los Códices miniados y los grabadores florentinos del siglo xv.
- Un retrato magnífico del gran escritor Papini.

**Pesetas 1.250**

**Pida folleto ilustrado sobre esta edición**



**Y además...**

**EL MURO DE LOS JAZMINES**

**GIOVANNI PAPINI**

22 × 14 cm. 232 págs. Dos láms. Ptas. 100; en tela 150.

*"Emocionantes recuerdos dirigidos hacia la más remota infancia. El autor nos relata afectuosa, poética e íntimamente hechos y momentos"* (DESTINO, Barcelona 14-III-64).

**SAN AGUSTIN**

**GIOVANNI PAPINI**

22 × 14 cm. 248 págs. Ptas. 107; en tela 150.

Son ya ocho las ediciones castellanas. Y ésta con una presentación atrayente y esmeradísima, que la hace muy propia para regalo.

**Y TU HIJA MIRABA...**

**VIOLA PAPINI**

22 × 14 cm. 208 págs. Tres láminas. Ptas. 100; en tela 150.

*"Atestiguando la casta, Viola Papini describe, de una forma enormemente expresiva, momentos y paisajes, personas, familiares o amigos de su padre. Pinceladas llenas de intimidad"* (SP, Madrid, 1-II-64).

**EDICIONES FAX - Zurbano 80 - MADRID (3)**



# **"PSICOLOGIA - MEDICINA - PASTORAL"**

---

**EDITORIAL RAZON Y FE S. A. y EDICIONES FAX**

*Novedades*

## **EL MEDICO ANTE SUS DERECHOS Y SUS DEBERES**

**Groupe Lyonnais**

**RAZON Y FE**

20 × 14 cm. 232 págs. Rúst. 115; tela 147 ptas.

*¿Un libro sobre problemas médicos? Más exacto: un libro sobre problemas del médico. Cuestiones de conciencia y dignidad profesionales, esencialmente bajo una norma, pero de matiz difícilmente codificable.*

## **AMOR, NEUROSIS Y MORAL CRISTIANA**

**Ignace Lepp**

**FAX**

20 × 14 cm. 144 págs. Rúst. 95; tela 127 ptas.

*La problemática psicológica del amor en sus diversos niveles: conyugal estricto, interpersonal, en la sociedad, en el cosmos y para con Dios. Solucionada a la luz del Cristianismo, con la ayuda de la Psicología y la Filosofía modernas.*

## **LA ACCION DEL HOMBRE SOBRE EL PSIQUISMO HUMANO**

**Groupe Lyonnais**

**RAZON Y FE**

20 × 14 cm. 216 págs. Rúst. 125; tela 157 ptas.

*Cómo es la influencia del hombre sobre el psiquismo de otros hombres. Modos de acción; problemas; soluciones; límites; posibilidades. Desde las condiciones para una recta dirección, hasta los abusos de los fabricantes de opiniones.*

**Pedidos: Ediciones FAX - Zurbano 80 - MADRID (3)**

# **"PSICOLOGIA - MEDICINA - PASTORAL"**

---

**EDITORIAL RAZON Y FE S. A. y EDICIONES FAX**

## ***Novedades***

### **LA EDUCABILIDAD RELIGIOSA DE LOS DEFICIENTES MENTALES**

**E. Paulhus**

**FAX**

20 × 14 cm. 358 págs. Rúst. 170; tela 202 ptas.

*¿Son susceptibles de educación religiosa los deficientes mentales? En caso afirmativo: ¿en qué medida?, ¿con qué sentido?, ¿por cuáles métodos? Capital importancia. Libro amplio y matizado.*

### **PERSPECTIVAS Y LIMITES DE LA EXPERIMENTACION CON EL HOMBRE**

**Groupe Lyonnais**

**RAZON Y FE**

20 × 14 cm. 232 págs. Rúst. 125; tela 157 ptas.

*Un problema que se da en la realidad y cada vez con mayores abusos y aberraciones. Un libro útil que indica hasta dónde se puede llegar y qué se puede y debe conseguir.*

### **LA VIDA AFECTIVA ORIGINARIA DEL NIÑO**

**F. Fornari**

**FAX**

20 × 14 cm. 244 págs. Rúst. 120; tela 152 ptas.

*Obra técnica. De importancia. Materia difícil y trascendental, pues sitúa todos los problemas del desarrollo afectivo del hombre—que deberá coronarse en la capacidad para amar adultamente—sobre su adecuado fondo de la experiencia afectiva primordial.*

**Pedidos: Ediciones FAX - Zurbano 80 - MADRID (3)**

MAS DE 100 AÑOS AL SERVICIO DE SUS CLIENTES



**BANCO DE BILBAO**  
UNICO BANCO ESPAÑOL CON SUCURSALES EN OTROS PAISES

APROBADO POR EL BANCO DE ESPAÑA CON EL N.º 3478

«Cuestiones Actuales»

61

BIBLIA Y CORAN

J. Jomier

19 x 12 cm. XVI + 176 pp.  
Rústica, 80 ptas.

Estudio relacional  
sereno  
científico  
oportuno

Editorial RAZON Y FE, S. A.

Pedidos

FAX. Zurbano 80. MADRID-3

RESIDENCIA

PEÑA-CASTILLO

SANTANDER

Destinado a nutrición y sistema nervioso (sico-somática, sicoterapia, neurosis y toda clase de tratamientos).



Director:

DOCTOR L. MORALES

Apartado 172 - Teléfono 2-91-81



# COLECCION REGALO DEL PAPA

Las enseñanzas del inmortal Pío XII a las distintas profesiones y prototipos sociales ordenadas y recopiladas por

SALVADOR BLANCO PIÑÁN, PBRO.

En una serie de libros primorosamente presentados y concebidos como oportuno regalo material.

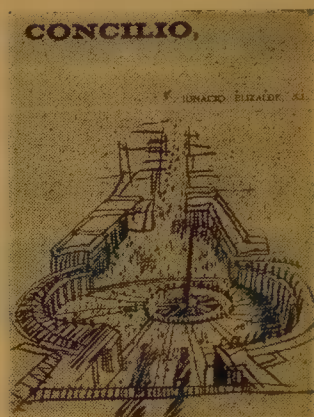
## REGALO

- A LA SOCIEDAD: ALEGRAOS EN EL SEÑOR. Ptas. 53; tela 78; piel 145.
- A LA MADRE: ALEGRAOS POR LOS HIJOS. Ptas. 58; tela 80; piel 160.
- AL COMERCIANTE: BUSCAD PRIMERO EL REINO DE DIOS. Ptas. 46; tela 69; piel 155.
- AL RELIGIOSO: CIENTO POR UNO. Ptas. 74; tela 99; piel 175.
- AL EDUCADOR: COMO ESTRELLAS. Ptas. 70; tela 95; piel 160.
- AL ARISTÓCRATA: DE LA CASA DE DAVID. Piel 115.
- AL MILITAR: GUARDIANES DE LA PAZ. Ptas. 48; tela 68; piel 155.
- A LA RELIGIOSA: LA MEJOR PARTE. Ptas. 87; tela 109; piel 190.
- AL DEPORTISTA: LOS QUE EN EL ESTADIO CORREN. Tela 62; piel 145.
- AL PATRONO: NEGOCIAD MIENTRAS VUELVO. Tela 78; piel 110.
- AL EMPLEADO: NO A SER SERVIDO, SINO A SERVIR. Ptas. 38; tela 58; piel 145.
- AL ENFERMO: NO ESTAIS SOLOS. Tela 63; piel 155.
- AL ABOGADO: PARA CUMPLIRLA. Ptas. 82; tela 102; piel 185.
- AL OBRERO: PARA VOSOTROS VINE. Ptas. 60; tela 80; piel 160.
- A LA JOVEN: POR SENDEROS DIFÍCILES. Tela 69; piel 155.
- AL JOVEN: SER FUERTES. Tela 78; piel 155.
- AL SEMINARISTA: SOIS LA ESPERANZA DE LA IGLESIA. Tela 63; piel 150.
- AL MÉDICO: SOIS UN BENEFICIO DE DIOS. Ptas. 92; tela 117; piel 190.
- AL INGENIERO: VUESTRA HORA. Ptas. 68; tela 90; piel 160.
- A LA EMPLEADA: VUESTRA MISIÓN. Ptas. 50; tela 70; piel 130.
- AL AGRICULTOR: Y MI PADRE ES EL LABRADOR. Ptas. 55; tela 75; piel 135.
- A LOS ESPOPOS: YA NO SOIS DOS. Tela 100; piel 170.
- AL SACERDOTE: YO TE ELEGÍ. Ptas. 81; tela 106; piel 180.
- AL SACERDOTE: JUAN XXIII A LOS SACERDOTES. Segunda parte de *Yo te elegí*. Tela 96; piel 170.
- AL SEMINARISTA: JUAN XXIII A LOS SEMINARISTAS. Segunda parte de *Sois la esperanza de la Iglesia*. Ptas. 38; tela 58; piel 145.

## EDICIONES FAX

Zurbano 80 - Madrid (3)

# Colección "TEMAS CRISTIANOS"



## CONCILIO, CATEGORIA Y ANECDOTA

I. Elizalde SJ

### Tomo segundo

#### CUARTA SESION

No es una crónica superficial y táctica, sino una crónica de la evolución de las ideas y argumentos a lo largo de las sesiones.

Responde a un esquema de buen hacer periodístico, moderno y profundo.

Una colección de artículos a veces con valor de verdaderos ensayos escritos por un periodista conciliar.

Precio: 75 ptas. 182 págs.

### Tomo primero

#### TRES PRIMERAS SESIONES

El libro está en la mejor línea de lo que hoy se llama "reportaje a profundidad" o "prensa de explicación".

*El Correo Español.*

Inteligente postura que lo sitúa por encima de integristas y progresistas, como "testigo" y no como "parte". Es un libro claro, veraz y valiente.

*Ya.*

Precio: 110 ptas. 330 págs.

**Adquiera toda la historia del Concilio en breve y densa síntesis  
y a precio módico.**

### OTROS TITULOS DE LA MISMA COLECCION:

2. PROCESO A LA ENSEÑANZA PRIVADA
3. EL ROSTRO SECRETO DE LA IGLESIA
4. MARIA, MADRE DEL SEÑOR, FIGURA DE LA IGLESIA, Max Thurian.

En preparación:

5. VISION CRISTIANA
6. LA IGLESIA EN UN MUNDO TRANSFORMADO
7. LA CRISIS DEL CRISTIANISMO CONTEMPORANEO

En cualquier librería o

**Editorial HECHOS Y DICHOS. Apartado 243. ZARAGOZA**

*Los libros de estudio son un regalo útil*

# **PROBLEMAS Y TEORIAS SOBRE LA NATURALEZA DE LA VIDA**

**Giovanni Blandino**

RAZÓN Y FE

24 × 17 cm. 408 págs. Pesetas 250; tela 300.

*Excelente exposición crítica de la moderna biología teórica. Obra importante y utilísima. Profundidad.*



# **CUESTIONES BIOLOGICAS**

**Adrián Zulueta**

Profesor de la Universidad de Comillas y en la F. Filosófica de Loyola

RAZÓN Y FE

25 × 16 cm. 432 págs. Figuras, cuadros y esquemas. Pesetas, tela 230.

*Libro muy completo. Intermedio entre la iniciación y el tratado. Precisión técnica y gran nivel científico. Claridad. Modernidad. Bibliografía.*



# **LA EVOLUCION BIOLOGICA**

**Piero Leonardi**

Catedrático de la Universidad de Ferrara.

Adaptación y prólogo

**Bermudo Meléndez**

Catedrático de la Universidad de Madrid.

FAX

25 × 17 cm. 408 págs. 175 figuras. Pesetas 195; tela 250.

*Estudio a nivel Universitario de la Evolución en general y exposición de la teoría personal del autor (Teleogenesis). Obra completísima sobre un tema trascendental.*

**Pedidos: Ediciones FAX. - Zurbano, 80. Madrid-3**



# SAGRADA ESCRITURA

*Libros de consulta con excelente presentación,  
oportuno regalo para el especialista*

## TEOLOGIA DEL NUEVO TESTAMENTO

Meinertz

2.<sup>a</sup> edición. Tela, ptas. 500.

*Un tratado magistral, claro y  
completísimo, sobre una ma-  
teria imprescindible.*

Lebreton

4.<sup>a</sup> edición. Tela, ptas. 300

*Un libro importante. Actualizado. Obra co-  
nocida y apreciada por los biblistas.*

## LA VIDA Y DOCTRINA DE JESUCRISTO NUESTRO SEÑOR

## VIDA DE NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO

Fillion

8.<sup>a</sup> edición. Tela, ptas. 500.

*Una obra extraordinaria, cui-  
dadosamente puesta al día  
por Juan Leal SJ.*

EDICIONES FAX y EDITORIAL RAZON Y FE

Zurbano 80 - MADRID 3



*Para regalo de Navidad y Reyes*

## OBRAS COMPLETAS

*Volúmenes adornados con los respectivos retratos, precedidos de la oportuna semblanza, lujosamente encuadernados en piel flexible con lomo estampado en oro. Cuando se indica, podemos servirlos también en encuadernación especial de lujo, en piel roja, con tapas estampadas en oro y cabeza dorada.*

### PEDRO ANTONIO DE ALARCON

De la Real Academia Española. Un volumen, pesetas 525 (especial lujo, 700).

### P. LUIS COLOMA S. I.

De la Real Academia Española (Ed. Razón y Fe). Un volumen, pesetas 525 (especial lujo, 700). Nuevo estudio preliminar de Rafael María Hornedo, S. I.

### CONCHA ESPINA

De la Academia de Arte y Letras de Nueva York, Vicepresidente de la Hispanic Society of America. Dos tomos de venta independiente. Pesetas 400 cada uno (especial lujo, 575 cada uno).

### HUGO WAST

De la Academia Argentina de Letras, Correspondiente de la Española, Correspondiente de la Colombiana. Dos tomos de venta independiente. Pesetas 460 cada uno (especial lujo, 660 cada uno).

### PEDRO MUÑOZ SECA

Siete tomos. Cada uno 300 pesetas. *Tomo I* (1903-20). *Tomo II* (1921-25). *Tomo III* (1926-36). Colaboración de Pérez Fernández: *Tomo IV* (1911-22). *Tomo V* (1923-29). *Tomo VI* (1930-36). Colaboraciones varias: *Tomo VII*.

**ALEJANDRO PEREZ LUGIN.**—Un volumen, pesetas 325.

**FRANCISCO NAVARRO VILLOSLADA.**—Un volumen, pesetas 300.

**MANUEL TAMAYO Y BAUS.**—De la Real Academia Española. Un volumen, pesetas 300.

**VALENTIN GOMEZ.**—De la Real Academia Española. Obras selectas. Un volumen, pesetas 240.

### EL INGENIOSO HIDALGO DON QUIJOTE DE LA MANCHA

Compuesto por Miguel de Cervantes Saavedra. 16 × 12 cm., 1.208 páginas, 92 grabados. Retrato del autor. Magnífica presentación en piel y oro. Introducción, notas y preparación por Rufo Mendizábal. Inmediata aparición en su edición tercera.

**Pedidos: Ediciones FAX - Zurbano 80 - MADRID (3)**



L. J. LEBRET

## DINAMICA CONCRETA DEL DESARROLLO

14,4 x 22,2 cm, 560 págs. Rústica: 380 ptas. Tela: 440 ptas.

Obra que ofrece las conclusiones de treinta años de investigación, experiencia y esforzado trabajo al servicio de los hombres.

Lebret es director de investigaciones del *Centre National de la Recherche scientifique*, Doctor *honoris causa* de la Universidad de São Paulo y consejero económico de los gobiernos del Senegal y del Líbano. Es también el fundador del centro de estudios sociales y económicos *Economie et Humanisme*, cuya finalidad es la de pensar la economía en función de los hombres.

Lo económico y lo humano no deben separarse nunca. Según este punto de vista, se enfocan en el presente libro todos los problemas de los países subdesarrollados. De aquí que el estudio de la situación del momento y de la inmediata necesidad humana ocupe siempre el primer lugar. A modo de conclusión subraya el autor la necesidad y las condiciones de un desarrollo universal. La dinámica del desarrollo debe ser concebida a escala mundial.

Numerosos gráficos ilustran las teorías expuestas y contribuyen a proporcionar al lector un conocimiento claro y realista de todas las cuestiones tratadas.

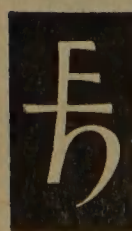
---

K. RAHNER

## EL CONCILIO, NUEVO COMIENZO

12,2 x 19,8 cm, 32 págs. Rústica: 20 ptas.

Recoge este librito el texto de una conferencia que el padre Rahner pronunció a raíz de la clausura del Concilio. Muestra un camino para responder a los interrogantes de ¿qué ha sucedido?, ¿en qué punto nos hallamos?, ¿qué hay que esperar?

 **EDITORIAL  
HERDER**

PROVENZA, 388

BARCELONA (13)

Precio: 40 pesetas